ماہنامہ

اشراق

لاہور

مارچ ۲۰۱۰

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

''ہمیں بالعموم لوگوں سے تضاد کا تجربہ ہوتا ہے۔ ایک آدمی انسانی آزادی کا علم بردار ہے، لیکن خود اس کے رویے میں ہمیں آمریت نظر آتی ہے۔ کوئی انسانی ہمدردی کی باتیں کرتا ہے، لیکن ہمیں اس میں شقاوت کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ کسی کے نزدیک علمی آزادی ایک بنیادی قدر ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اختلاف کرنے پر وہی آگ بگولا ہو جاتا ہے۔ کوئی درویش ہونے کا مدعی ہے، لیکن اسی میں ہمیں دنیا کی محبت کے آثار نظر آتے ہیں۔''

———— اصلاح و دعوت

المورد

دارالاشراق

www.ghamidi.net
Copyright © 2009
All Rights Reserved

جاوید احمد غامدی

اصول و مبادی

ہم نے دین کو جس طرح سمجھا ہے، اُس میں تین چیزیں بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہیں:

اول یہ کہ قرآن حق و باطل کے لیے میزان اور فرقان اور تمام سلسلۂ وحی پر ایک ''مہیمن'' ہے۔ یہ اِس لیے نازل کیا گیا ہے کہ دین و شریعت کے معاملے میں لوگوں کے مابین تمام اختلافات کا فیصلہ کر دے اور اِس کے نتیجے میں وہ ٹھیک حق پر قائم ہو جائیں۔ قرآن نے اپنی یہ حیثیت اپنے لیے خود بیان فرمائی ہے، لہٰذا اِس کی بنیاد پر جو باتیں اُس کے بارے میں بطور اصول ماننی چاہییں، وہ یہ ہیں:

اولاً، اُس کا متن بالکل متعین ہے۔ یہ وہی ہے جو مصحف میں ثبت ہے اور جسے مغرب کے چند علاقوں کو چھوڑ کر پوری دنیا میں امت مسلمہ کی عظیم اکثریت اِس وقت تلاوت کر رہی ہے۔ یہ تلاوت جس قراءت کے مطابق کی جاتی ہے، اُسے قراءت عامہ کہا جاتا ہے۔ اِس کے سوا کوئی دوسری قراءت نہ قرآن ہے اور نہ اُسے قرآن کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔

ثانیاً، قرآن قطعی الدلالۃ ہے۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے الفاظ پوری صلاحیت رکھتے ہیں کہ انسان اُن کی رہنمائی قبول کر لے تو اُسے قطعیت کے ساتھ ٹھیک اُس مدعا تک پہنچا دیں جس کے لیے وہ لائے گئے ہیں۔ یہ صرف قلت علم اور قلت تدبر ہے جس کی بنا پر انسان بعض اوقات اُسے سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ قرآن کی زبان اور اُس کے اسالیب بیان سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ اپنا مدعا بیان کرنے سے کبھی قاصر نہیں رہتا۔

ثالثاً، قرآن کی وہ سب آیتیں محکم ہیں جن پر اُس کی ہدایت کا مدار ہے اور متشابہات صرف وہ آیتیں ہیں جن میں آخرت کی نعمتوں اور نقمتوں میں سے کسی نعمت یا نقمت کا بیان تمثیل اور تشبیہ کے انداز میں ہوا ہے یا اللہ تعالیٰ کے

صفات و افعال اور ہمارے علم اور مشاہدے سے ماورا اُس کے کسی عالم کی کوئی بات تمثیلی اسلوب میں بیان کی گئی ہے۔ یہ آیتیں نہ غیر متعین ہیں اور نہ اِن کے مفہوم میں کوئی ابہام ہے۔ اِن کے الفاظ بھی عربی مبین ہی کے الفاظ ہیں اور اِن کے معنی ہم بغیر کسی تردد کے سمجھتے ہیں۔ اِن کی حقیقت، البتہ ہم اِس دنیا میں نہیں جان سکتے، لیکن اِس جاننے اور نہ جاننے کا قرآن کے فہم سے چونکہ کوئی تعلق نہیں ہے، اِس لیے ہم اِس کے درپے بھی نہیں ہوتے۔

رابعاً، قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی، یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر وہ نازل ہوا ہے، اُس کے کسی حکم میں کوئی ترمیم و تغیر نہیں کر سکتا۔ دین میں ہر چیز کے رد و قبول کا فیصلہ اُس کی آیات بینات ہی کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ ایمان و عقیدہ کی ہر بحث اُس سے شروع ہوتی اور اُسی پر ختم کر دی جاتی ہے۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القا، ہر تحقیق اور ہر رائے اُس کے تابع ہے۔ بوحنیفہ و شافعی، بخاری و مسلم، اشعری و ماتریدی اور جنید و شبلی، سب پر اُس کی حکومت قائم ہے اور اُس کے خلاف اِن میں سے کسی کی کوئی چیز بھی قبول نہیں کی جا سکتی۔

دوم یہ کہ سنت دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اُس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔ قرآن میں آپ کو ملت ابراہیمی کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ روایت بھی اُسی کا حصہ ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے اِس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اِسی طرح اُن کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا اِس کے بارے میں کسی بحث و نزاع کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔

سوم یہ کہ دین صرف وہی ہے جو قرآن و سنت میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اِس کے علاوہ کوئی چیز دین ہے، نہ اُسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کے اخبار احاد جنھیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے، اُن سے دین میں کسی عقیدہ و عمل کا اضافہ نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں اُن میں آتی ہیں، وہ درحقیقت، قرآن و سنت میں محصور اِسی دین کی تفہیم و تبیین اور اِس پر عمل کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہیں۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے۔ چنانچہ دین کی حیثیت سے اِس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اُسے قبول کیا جا سکتا ہے۔

اِس دائرے کے اندر، البتہ حدیث کی حجت ہر اُس شخص پر قائم ہو جاتی ہے جو اُس کی صحت پر مطمئن ہو جانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل یا تقریر و تصویب کی حیثیت سے اُسے قبول کر لیتا ہے۔ اُس سے انحراف

پھر اُس کے لیے جائز نہیں رہتا، بلکہ ضروری ہو جاتا ہے کہ آپ کا کوئی حکم یا فیصلہ اگر اُس میں بیان کیا گیا ہے تو اُس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے۔

www.ghamidi.net
Copyright © 2009
All Rights Reserved

www.ghamidi.net
Copyright © 2009
All Rights Reserved

باب دوم

الانعام ۔ التوبة

۶ ـــــ ۹

www.ghamidi.net
Copyright © 2009
All Rights Reserved

یہ قرآن مجید کا دوسرا باب ہے۔ اِس میں 'الانعام' سے 'التوبة' تک چار سورتیں ہیں۔ اِن سورتوں کے مضامین سے معلوم ہوتا ہے کہ اِن میں سے پہلی دو ـــــ 'الانعام' اور 'الاعراف' ـــــ ام القریٰ مکہ میں اور آخری دو ـــــ 'الانفال' اور 'التوبة' ـــــ ہجرت کے بعد مدینہ میں نازل ہوئی ہیں۔

قرآن کے دوسرے تمام ابواب کی طرح یہ چیز اِس باب میں بھی ملحوظ ہے کہ یہ مکی سورتوں سے شروع ہوتا اور مدنیات پر ختم ہو جاتا ہے۔

اِس کے مخاطب قریش ہیں، اہل کتاب کا ذکر اگر کہیں ہوا ہے تو ضمناً ہوا ہے۔ چنانچہ اِس میں استدلال بھی بیش تر عقل و فطرت اور انفس و آفاق کے شواہد سے ہے یا پھر تاریخ کے حقائق اور قریش کے مسلمات سے۔ اِس لیے کہ وہ صحیح بھی تھے اور قریش اُنھیں تسلیم بھی کرتے تھے۔

اِس کا موضوع قریش پر اتمام حجت، مسلمانوں کا تزکیہ و تطہیر، اور قریش اور اہل کتاب، دونوں کے لیے خدا کی آخری دینونت کا بیان ہے۔

یہ باب ایک ذروۂ سنام ہے جس میں آگے اور پیچھے کے تمام ابواب اپنے منتہا کو پہنچتے اور رسولوں کے باب میں خدا کی اُس سنت کا ظہور ہوتا ہے جس کے تحت اُنھیں غلبہ حاصل ہوتا اور اُن کے مخالفین لازماً مغلوب ہو جاتے ہیں۔

یہ مضمون اِس باب میں جس ترتیب کے ساتھ بیان ہوا ہے، وہ یہ ہے:

الانعام: دعوت وانذار۔

الاعراف: انذاراوراتمام حجت۔

الانفال: اتمام حجت کے بعد بیت اللہ کی تولیت سے قریش کی معزولی اورآخری دینونت کے لیے مسلمانوں کو جہاد کی تیاری کی ہدایت۔

التوبۃ: آخری دینونت کا ظہور۔

الانعام - الاعراف

یہ دونوں سورتیں اپنے مضمون کے لحاظ سے توام ہیں۔ پہلی سورہ میں جو حقائق عقل وفطرت اور انفس و آفاق کے دلائل سے ثابت کیے گئے ہیں، دوسری میں اُنھی کا اثبات تاریخی دلائل کے ساتھ اور اتمام حجت کے اسلوب میں ہوا ہے۔ پہلی سورہ میں دعوت اور دوسری میں انذار کا پہلو غالب ہے۔ دونوں کے مخاطب قریش ہیں اور اِن کے مضمون سے واضح ہے کہ ام القریٰ مکہ میں یہ دونوں سورتیں بالترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے مرحلۂ انذار اور مرحلۂ اتمام حجت میں نازل ہوئی ہیں۔

پہلی سورہ ـــــ الانعام ـــــ کا موضوع قریش کے لیے توحید، رسالت اور معاد کے بنیادی مسائل کی وضاحت، اِن مسائل کے بارے میں اُن کی غلط فہمیوں پر تنبیہ اور اُنھیں توحید خالص پر ایمان کی دعوت ہے۔

دوسری سورہ ـــــ الاعراف ـــــ کا موضوع قریش کو انذار اور اُن کے لیے اِس حقیقت کی وضاحت ہے کہ کسی قوم کے اندر رسول کی بعثت کے مقتضیات وتضمنات کیا ہیں اور اگر کوئی قوم اپنے رسول کی تکذیب پر اصرار کرے تو اُس کے کیا نتائج اُسے لازماً بھگتنا پڑتے ہیں۔

طالب محسن

نماز اور ایمان

عَنْ جَابِرٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ، یَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُولُ: اِنَّ بَیْنَ الرَّجُلِ وَبَیْنَ الشِّرْکِ وَالْکُفْرِ تَرْکَ الصَّلَاةِ.

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: بے شک آدمی اور کفر و شرک کے مابین ترک صلوٰۃ ہے۔

www.ghamidi.net Copyright © 2009 All Rights Reserved

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ یَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُولُ بَیْنَ الرَّجُلِ وَبَیْنَ الشِّرْکِ وَالْکُفْرِ تَرْکُ الصَّلَاةِ.

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرماتے ہوئے سنا: آدمی اور کفر و شرک کے درمیان ترک صلوٰۃ ہے۔

لغوی مباحث

'ترك الصلاة': 'ترك الصلاة' مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے اور ظرف خبر کے محل پر ہے۔ اس طرح کے اسلوب میں خبر بالعموم حذف کر دی جاتی ہے۔ مراد یہ ہے کہ 'حائل' یا اس کا کوئی ہم معنی لفظ محذوف ہے۔ 'بین' اور 'بین' کا

اسلوب دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک اس موقع پر جب کوئی بات کسی دوسری بات پر منحصر ہو اور دوسرے جب کوئی چیز کسی دوسری چیز کے وقوع میں حائل ہو۔ اس روایت میں یہ دوسرے معنی میں ہے۔

معنی

اس روایت کے معنی یہ ہیں کہ تارک نماز کافر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کفر سے کیا مراد ہے۔ کیا یہ کفر قانونی ہے یا اس کفر سے مراد حقیقی کفر ہے۔ اگر اسے قانونی معنی میں لیا جائے تو تارک نماز پر وہ قانون لاگو ہوگا جو کفر اختیار کرنے والے کے لیے ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس پر ارتداد کی سزا نافذ ہوگی۔ اور اگر یہاں حقیقی کفر مراد ہے تو اس کا معاملہ اصلاً آخرت پر ہے۔ البتہ، کچھ فقہا اسے دنیا میں تعزیراً سزا دینے کے قائل ہیں اور کچھ قائل نہیں ہیں۔

شارحین یہاں ایک اور فرق بھی کرتے ہیں۔ بعض لوگ نماز کی فرضیت کے قائل ہونے کے باوجود محض سستی اور غفلت کی وجہ سے تارک نماز بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ انھیں بھی، اگر یہ توبہ نہ کریں تو سزائے موت دی جا سکتی ہے، جبکہ ایک رائے یہ ہے کہ یہ فاسق و فاجر ہیں اور انھیں سزائے موت نہیں دینی چاہیے۔

یہ ساری بحث اس روایت کو بعض دوسری روایات اور سورۂ توبہ کی روشنی میں دیکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ سورۂ توبہ میں کفار عرب کو مار دینے کا حکم ہے۔ ان کفار کے لیے اس سزا سے بچنے کے لیے ان کے لیے ضروری قرار دیا گیا کہ وہ اپنے عقائد و اعمال سے توبہ کر کے ایمان قبول کریں اور نماز پڑھنے لگیں اور زکوٰۃ دینے لگ جائیں۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ دعویٰ ایمان ریاست کی سطح پر قابل قبول نہیں ہے جس کے ساتھ نماز اور زکوٰۃ کا عمل نہ ہو۔ یہاں یہ ضمنی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ تینوں باتیں بیک وقت مطلوب ہیں یا ان میں سے کوئی ایک بھی مفقود ہو تو کارروائی کی جائے گی۔ حضرت ابوبکر کے مانعین زکوٰۃ کے خلاف اقدام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک بات بھی مفقود ہوگی تو دعوائے ایمان قابل قبول نہیں ہوگا۔

اسی طرح ایک روایت میں حضور کا یہ ارشاد بیان ہوا ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک لوگ ایمان نہ لے آئیں اور نماز اور زکوٰۃ نہ ادا کرنے لگیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح طور پر سورۂ توبہ کے حکم کا بیان ہے۔

قرآن مجید اور روایات سے یہ بات قطعی طور پر سامنے آتی ہے کہ انکار پر مبنی ترک نماز کفر ہے۔ زیر بحث روایت میں یہ بات واضح کی گئی ہے کہ یہ کفر حقیقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو شخص نماز کا منکر ہے، وہ دنیا اور آخرت، دونوں کے

اعتبار سے کافر ہے۔ دنیا میں بھی اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا اور آخرت میں بھی وہ مسلمانوں کے زمرے میں شامل نہیں ہوگا۔ باقی رہا دنیا میں اس کی سزا کا معاملہ تو یہ اس روایت میں زیر بحث نہیں ہے اس کی وضاحت ان شاء اللہ اپنے محل پر ہو جائے گی۔ جہاں تک غفلت کے شکار مسلمانوں کا تعلق ہے تو ان کے لیے اس روایت میں شدید تنبیہ ہے، تارک نماز کافر ہے۔ یہ جرم اگر انکار کی وجہ سے ہو تو کفر ہر اعتبار سے واضح ہے اور اگر انکار تو نہ ہو لیکن زندگی نماز سے خالی ہو تو یہ بھی حالت کفر ہی ہے۔ خطرہ ہے کہ یہ غفلت محض غفلت نہ رہے اور حقیقی انجام پر منتج ہو۔ مراد یہ ہے کہ دعوائے ایمان قابل تسلیم نہ رہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید واضح طور پر ایمان اور عمل کو لازم وملزوم قرار دیتا ہے۔

متون

اس روایت کا متن اسی ایک جملے پر مشتمل ہے۔ کسی روایت میں اس جملے کا پیش وعقب نقل نہیں ہوا۔ امام مسلم نے اس روایت کے دو متن نقل کیے ہیں۔ ایک میں 'بين الرجل و بين الشرك و الكفر ترك الصلوة' کے الفاظ ہیں۔ دوسری کا آغاز 'إنّ' کے لفظ سے ہوا ہے۔ بعض کتب حدیث میں 'الرجل' کی جگہ 'العبد' کا لفظ بھی آیا ہے۔ ترمذی میں یہی روایت 'بين الشرك' کے بغیر ہے۔ بعض روایات میں جملے کی نوعیت بالکل ہی بدل گئی ہے۔ مثلاً ایک روایت میں ہے: 'العهد الذی بيننا و بينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر'۔ کچھ راویوں نے اسے 'بين العبد و بين الكفر و الايمان الصلاة فإن تركها فقد أشرك' کی صورت میں روایت کیا ہے۔

کتابیات

مسند ابن الجعد، رقم ۲۶۳۴۔ مسند احمد بن حنبل، رقم ۱۵۰۲۱، ۲۲۹۸۷، ۲۳۰۵۷۔ مسند عبد بن حمید، رقم ۱۰۲۲، ۱۰۴۳۔ سنن دارمی، رقم ۱۲۳۳۔ صحیح مسلم، رقم ۸۲۔ سنن ابوداؤد، رقم ۴۶۷۸۔ سنن ابن ماجہ، رقم ۱۰۷۹، ۱۰۸۰۔ سنن ترمذی، رقم ۲۶۱۸، ۲۶۱۹، ۲۶۲۰، ۲۶۲۱۔ سنن کبریٰ، رقم ۳۳۰۔ سنن نسائی، رقم ۴۶۳، ۴۶۴۔ مسند ابو یعلی، رقم ۱۷۸۳، ۱۹۵۳، ۲۱۰۲، ۲۱۹۱، ۴۱۰۰۔ صحیح ابن حبان، رقم ۱۴۵۳، ۱۴۶۳۔ معجم کبیر، رقم ۸۹۳۹۔ معجم اوسط، رقم ۶۸۳۷۔ معجم صغیر، رقم ۳۷۴، ۷۹۹۔ مستدرک، رقم ۱۱۔ مسند الشہاب، رقم ۲۶۶، ۲۶۷۔ سنن بیہقی، رقم ۶۲۸۷، ۶۲۸۸، ۶۲۸۹، ۶۲۹۰۔

محمد رفیع مفتی

اخلاقیات

(۴)

باطل تصورات کی نفی

(۲۱) عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ كَانَ يُخْبِرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ وَلٰكِنَّهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَصَلُّوا. (بخاری، رقم ۱۰۴۲)، (مسلم، رقم ۲۱۲۱)

''ابن عمر رضی اللہ عنہما نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کرتے تھے: یہ سورج اور چاند کسی کی موت وحیات کی بنا پر نہیں گہناتے، بلکہ یہ اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، چنانچہ جب تم انھیں دیکھو تو نماز پڑھو۔''

توضیح

عربوں کے ہاں سورج اور چاند کے گہنانے کے بارے میں یہ تصور پایا جاتا تھا کہ یہ کسی بڑے آدمی کے پیدا ہونے یا اس کے مرنے پر گہناتے ہیں۔ آپ نے اس بے بنیاد خیال کی نفی کی اور فرمایا کہ ان کا گہنا جانا اللہ کی دو نشانیوں کا ظاہر ہونا ہے، چنانچہ جب تم یہ آیاتِ الٰہی دیکھو تو خدا کی طرف بڑھو، اُس کے لیے رکوع کرو اور اُسے سجدہ کرو۔

علم غیب کی نفی

(۲۲) عَنْ صَفِيَّةَ عَنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً. (مسلم، رقم ۵۸۲۱)

''صفیہ (تابعیہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بیوی سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا: جو شخص اپنی کسی چیز کا پتا پوچھنے عراف کے پاس جائے گا، اُس کی چالیس دن کی نماز قبول نہ ہوگی۔''

(۲۳) عَنْ صَفِيَّةَ عَنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ يَوْمًا. (أحمد، رقم ۱٦۲۰۲)

''صفیہ (تابعیہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بیوی سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا: جو شخص (کسی چیز کا پتا پوچھنے کے لیے) عراف کے پاس جائے گا اور پھر جو وہ کہے اسے سچ سمجھے گا، تو اُس کی چالیس دن کی نماز قبول نہ ہوگی۔''

توضیح

عراف ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو چوری کا پتا بتانے کا دعویٰ کرتے تھے۔ کوئی شخص اگر ان کے پاس اپنی گم شدہ چیز کا پتا پوچھنے جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اسی خیال اور اعتماد سے جاتا ہے کہ یہ لوگ کسی نہ کسی درجے میں غیب کی بات جان سکتے ہیں۔ قرآن کا واضح بیان ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی بھی غیب کا علم نہیں رکھتا۔ چنانچہ یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص قرآن کی اس واضح بات کے خلاف عمل کرتے ہوئے عراف کے پاس جائے گا، اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی۔

کہانت کی حقیقت

(۲٤) قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: سَأَلَ أُنَاسٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ: إِنَّهُمْ لَيْسُوا بِشَيْءٍ، فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطَفُهَا الْجِنِّيُّ فَيُقَرْقِرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ كَقَرْقَرَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلِطُونَ فِيهِ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذْبَةٍ.

(بخاری، رقم ۵۷۶۱)

''عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کاہنوں کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: یہ لوگ کچھ بھی نہیں ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول وہ (بعض اوقات) ایسی باتیں بیان کر دیتے ہیں جو سچ ہو جاتی ہیں، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ بات سچی ہوتی ہے، جسے کسی جن نے (فرشتے سے) اچکا ہوتا ہے اور پھر وہ اُس بات کو مرغی کی طرح کٹ کٹ کر کے اپنے (کاہن) دوستوں کے کان میں ڈال دیتا ہے اور یہ لوگ پھر اس میں سو جھوٹ ملا کر لوگوں سے بیان کرتے ہیں۔''

(۲۵) قَالَتُ عَائِشَةُ سَأَلَ أُنَاسٌ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيُهِ وَسَلَّمَ عَنُ الُكُهَّانِ فَقَالَ لَهُمُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيُهِ وَسَلَّمَ: لَيُسُوا بِشَيُءٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَإِنَّهُمُ يُحَدِّثُونَ أَحُيَانًا الشَّيُءَ يَكُونُ حَقًّا قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيُهِ وَسَلَّمَ تِلُكَ الُكَلِمَةُ مِنُ الُجِنِّ يَخُطَفُهَا الُجِنِّيُّ فَيَقُرُّهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ قَرَّ الدَّجَاجَةِ فَيَخُلِطُونَ فِيهَا أَكُثَرَ مِنُ مِائَةِ كَذُبَةٍ. (مسلم، رقم ۵۸۱۷)

''عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کاہنوں کے بارے میں پوچھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا: یہ کاہن کچھ بھی نہیں ہوتے۔ لوگوں نے کہا کہ یہ بعض اوقات ایسی بات بیان کر دیتے ہیں جو سچی ہو جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ (دراصل) جنات کی (اڑائی ہوئی باتوں میں سے ایک) بات ہوتی ہے جسے کسی جن نے اڑایا ہوتا ہے اور پھر وہ اسے اپنے (کاہن) دوستوں کے کان میں مرغی کی طرح کٹ کٹ کرتے ہوئے ڈال دیتا ہے۔ پھر وہ اس میں اپنی طرف سے سو جھوٹ ملا دیتے ہیں۔''

توضیح

ان احادیث میں کہانت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور یہ بات واضح کی گئی ہے کہ جب کاہنوں کے پاس علم غیب نہیں ہوتا تو پھر ان کی بتائی ہوئی کوئی ایک آدھ خبر سچی کیسے ہو جاتی ہے۔

مشرکانہ عقائد و تصورات کی نفی

(۲۶) عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَر. (بخاری، رقم ۵۷۵۷)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہ چھوت ہے، نہ بدفالی ہے، نہ مردے کی کھوپڑی سے پرندہ نکلتا ہے اور نہ پیٹ میں بھوک کا سانپ ہوتا ہے۔''

(۲۷) عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ حِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ، فَقَالَ أَعْرَابِیٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ الْإِبِلِ تَكُونُ فِی الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيَجِیءُ الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ فِيهَا فَيُجْرِبُهَا كُلَّهَا قَالَ: فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ۔ --- إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ. (مسلم، رقم ۵۷۸۸، ۵۷۸۹)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ چھوت ہے، نہ پیٹ میں بھوک کا سانپ ہوتا ہے اور نہ مردے کی کھوپڑی سے کوئی پرندہ نکلتا ہے، تو ایک دیہاتی شخص نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول ان اونٹوں کا کیا معاملہ ہوتا ہے جو ریگستان میں ہوتے ہیں تو ایسے (صاف اور چکنے) ہوتے ہیں جیسے کہ ہرن، پھر ایک خارشی اونٹ آتا اور ان میں شامل ہو جاتا ہے تو وہ سب کو خارشی کر دیتا ہے۔ آپ نے فرمایا: پہلے اونٹ کو کس نے بیماری لگائی تھی۔ --- (ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہ چھوت ہے، نہ بدفالی ہے، نہ پیٹ میں بھوک کا سانپ ہوتا ہے اور نہ

مردے کی کھوپڑی سے پرندہ نکلتا ہے۔''

(۲۸) عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ. (مسلم، رقم ۵۷۹۵)

''جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہ چھوت ہے، نہ بدفالی ہے اور نہ غول بیابانی ہی کوئی چیز ہے۔''

توضیح

متعدی بیماریاں کیسے پھیلتی ہیں؟ اس سوال کا وہ علمی جواب جو آج ہمارے پاس موجود ہے، ظاہر ہے کہ وہ عربوں کے پاس موجود نہیں تھا۔ چنانچہ ان کے ہاں بعض توہمات کی بنا پر متعدی بیماری والے جانور کے بارے میں یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ اس میں کوئی ایسی تاثیر پیدا ہو جاتی ہے جس کی بنا پر وہ دوسروں کو بیمار کر سکتا ہے، یعنی وہ جانور موثر بالذات ہو جاتا ہے۔

بدفالی کے حوالے سے ان کا تصور یہ تھا کہ بعض جانوروں کے افعال انسانوں کو نفع و نقصان دیتے اور ان کی قسمتوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ان کا ایک خیال یہ بھی تھا کہ انسانوں اور جانوروں کے پیٹ میں بھوک کی وجہ سے ایک سانپ نما کیڑا پیدا ہو جاتا ہے، جو انھیں مار دیتا ہے۔ وہ اس مرض کو بھی متعدی بیماریوں کی طرح مؤثر بالذات سمجھتے تھے۔

ان کا ایک باطل تصور یہ بھی تھا کہ جس مقتول کا بدلہ نہ لیا جائے اس کی روح کھوپڑی سے پرندہ بن کر نکلتی ہے اور 'مجھے پلاؤ مجھے پلاؤ' کے الفاظ کے ساتھ چلاتی رہتی ہے، پھر جب اس کے قتل کا بدلہ لے لیا جائے تو پھر وہ پرندہ کہیں اڑ جاتا ہے۔ اسی طرح اہل عرب یہ عقیدہ بھی رکھتے تھے کہ بیابانوں میں ایسے جنات اور شیاطین ہوتے ہیں جو اپنی شکلیں تبدیل کرتے رہتے ہیں۔ یہ مسافروں کو دکھائی دیتے ہیں اور انھیں راستے سے بھٹکا کر ہلاک کر دیتے ہیں۔ وہ انھیں غولِ بیابانی کہتے تھے۔

درجِ بالا احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کے ان سب باطل اور مشرکانہ عقائد و تصورات کی نفی فرمائی اور یہ بتایا کہ ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور (اللہ کے سوا) کوئی چیز بھی مؤثر بالذات نہیں ہوتی۔

www.ghamidi.net Copyright © 2002 All Rights Reserved

وسیم اختر مفتی

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ

[''سیر وسوانح'' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین
کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ انصار کے قبیلہ بنوخزرج سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام جبل اور دادا کا عمرو بن اوس تھا۔ بنو جہینہ کی ہند بنت سہل ان کی والدہ تھیں۔ معاذ تیرہویں پشت سے تعلق رکھنے والے اپنے جد جُشَم بن خزرج (جشم بن عدی: ابن حجر) کی نسبت سے جُشَمی بھی کہلاتے ہیں۔ انصار کا مشہور قبیلہ بنوسعد یا بنوسلمہ ان کے آٹھویں جد اُدَی بن سعد کے بھائی سلمہ بن سعد سے منسوب ہے۔ کچھ علمائے انساب نے معاذ کو بنوسعد (بنو سلمہ) کی طرف منسوب کیا ہے۔ انھیں یہ غلط فہمی اس بنا پر ہوئی کہ ان کے ایک سوتیلے بھائی سہل بن محمد اس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت معاذ کی کنیت ابوعبدالرحمان ہے۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے ۱۸ برس کی عمر میں اسلام قبول کیا۔ وہ ان ۷۳ صحابہ میں شامل تھے جو حج کے موقع پر مکہ گئے اور بیعت عقبۂ ثانیہ میں حصہ لیا۔ واپس جا کر انھوں نے اپنے قبیلے بنوسلمہ کے بت توڑ ڈالے، عبداللہ بن انیس اور ثعلبہ بن غنمہ نے ان کا ساتھ دیا۔ بنوسلمہ کے سردار عمرو بن جموح نے اپنے گھر میں لکڑی کا ایک بت رکھا ہوا تھا جسے وہ مناۃ کے نام سے پکارتا۔ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور ان کا ہم نام معاذ بن عمرو رات کے وقت اس بت کو غلاظت میں پھینک آتے۔ کئی روز عمرو بن جموح اسے نکال کر دھوتا رہا اور یہ پھینکتے رہے۔ آخر کار اسلام عمرو کے دل میں گھر کر گیا اور وہ مسلمان ہوا۔ نبئ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور مہاجرین وانصار میں مواخات قائم فرمائی تو حضرت معاذ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے انصاری بھائی قرار پائے۔ (واقدی، ابن سعد) ابن اسحاق کہتے ہیں، جعفر بن ابوطالب ان کے مہاجر بھائی تھے۔ ابن ہشام نے ان کی تصحیح کی کہ جعفر اس وقت مدینہ میں نہیں

بلکہ سرزمین حبشہ میں موجود تھے اور ۷ھ کی ابتدا میں فتح خیبر کے موقع پر مدینہ آئے۔حضرت معاذ اوائل اسلام ہی سے مبلغ تھے۔انھوں نے کئی بار یہود مدینہ کو تنبیہ کی کہ تم جس نبی کی آمد کی ہمیں خبریں دیا کرتے تھے،اب اس پر ایمان کیوں نہیں لاتے؟

معاذ رضی اللہ عنہ بدر،احد،خندق اور تمام غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شریک رہے۔جنگ بدر میں شرکت کے وقت ان کی عمر ۲۱ سال تھی۔غزوۂ احد کے بعد نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ لوٹے تو ہر گلی میں نالہ و شیون برپا تھا۔یہ معلوم ہوا کہ خواتین انصار اپنے شہدا کا نوحہ کر رہی ہیں تو آپ نے فرمایا:''حمزہ کے لیے رونے والی کوئی نہیں۔''سعد بن معاذ،سعد بن عبادہ،معاذ بن جبل اور عبداللہ بن رواحہ دوڑتے ہوئے اپنے گھروں کو گئے اور عورتوں سے کہا،حضرت حمزہ کا ذکر کیے بغیر کوئی بین نہ کرے۔شور پھر بلند ہوا تو آپ نے فوراً گریہ کرنے سے روک دیا اور سب کے لیے استغفار کرنے کے بعد فرمایا:''میرا یہ منشا ہرگز نہ تھا،میں تو آہ و بکا کو پسند ہی نہیں کرتا۔''(ابن ماجہ:۱۵۹۱،مسند احمد:۵۵۶۳)

فتح مکہ کے بعد عرب کی باقی ماندہ قوتوں بنو ہوازن اور بنو ثقیف نے غلبۂ اسلام روکنے لیے آپس میں گٹھ جوڑ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان قبائل کی فوجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے وادئ حنین روانہ ہوئے۔آپ نے عتاب بن اسید کو مکہ کا حاکم مقرر فرمایا اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو نئے اسلام لانے والوں کو قرآن و اسلام کی تعلیم دینے کا فرض سونپا۔معاذ بن جبل نے غزوۂ تبوک میں بھرپور طریقے سے حصہ لیا۔جب ان کے قبیلے کے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے غزوہ سے پیچھے رہ جانے والے مخلص صحابی کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کی برائی کی تو انھوں نے اس شخص کو ڈانٹا اور کہا،یا رسول اللہ!ہم نے تو ان میں بھلائی ہی دیکھی ہے۔(بخاری:۴۴۱۸)

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے،حضرت معاذ پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز پڑھتے پھر اپنے قبیلے میں جا کر امامت کرتے۔(بخاری:۷۰۰)جب انھوں نے عشا کی نماز میں سورۂ بقرہ پوری پڑھ ڈالی تو ایک مقتدی جماعت چھوڑ کر چلا گیا۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں منع کیا اور فرمایا:الاعلیٰ،الشمس اور اللیل جیسی سورتیں تلاوت کیا کرو۔''(بخاری:۷۰۵) حضرت معاذ کو عفیر نامی گدھے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیٹھ کر اکٹھے سفر کرنے کا شرف حاصل ہے۔(بخاری:۲۸۵۶)

محرم ۷ھ میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ایرانی بادشاہ خسرو پرویز کو دین حق کی دعوت دینے کے لیے خط لکھا جو اس نے پڑھے بغیر پھاڑ دیا۔اس نے یمن میں موجود اپنے گورنر باذان (باذام) کو حکم دیا کہ نئے نبی کو طوق

پہنا کر میرے پاس لے آؤ۔ باذان نے اپنے طور پر تحقیق کی تو اسے اسلام کی حقانیت پر یقین آ گیا۔ اسی دوران میں آپ کی پیشین گوئی کے مطابق خسرو قتل ہو گیا تو باذان نے اعیان سلطنت سمیت اسلام قبول کر لیا۔ آپ نے یمن کی حکومت اسی کے پاس رہنے دی لیکن اس کے انتقال کے بعد ہمدان، صنعا اور چند دوسرے شہروں کی حکومت باذان کے بیٹے شہر کو سونپی اور باقی صوبوں پر اپنے صحابہ کا تقرر فرمایا۔ ۱۰ھ کی ابتدا میں علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ یمن سے ہو کر آئے۔ پھر آپ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور معاذ بن جبل کو بھیجا اور انھیں نصیحت فرمائی، ''سہولت دینا، مشکل میں نہ ڈالنا۔ خوش خبری دینا، متنفر نہ کرنا۔'' یہ بھی فرمایا، ''ایک دوسرے کی بات ماننا، جھگڑا نہ کرنا۔'' (بخاری: ۴۳۴۴، مسلم: ۴۵۰۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو کئی عمل داریوں (انتظامی اکائیوں) میں تقسیم کیا، آپ نے رمع اور زبید پر حضرت خالد بن سعید بن عاص، جَنَد پر یعلیٰ بن امیہ، عک اور اشعریین پر طاہر بن ابوہالہ، نجران پر عمرو بن حزم، حضرموت پر زیاد بن لبید، سکاسک اور سکون پر عکاشہ بن ثور اور مآرب اور کندہ پر ابوموسیٰ اشعری کا تقرر فرمایا، معاذ بن جبل کو یمن اور حضرموت کے پورے علاقے کا معلم و مبلغ مقرر فرمایا چنانچہ وہ شہر شہر گھوم کر اپنا کام کرتے۔ یمن کے تمام سردار انھی کی کوششوں سے حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ یمن کے تمام عمال اپنے پاس جمع ہونے والے صدقات حضرت معاذ کو جمع کراتے۔ ان کے پاس قضا (justice) کا شعبہ بھی تھا۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن روانہ کرنے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو خط لکھا، ''میں نے تمھاری طرف اپنا بہترین آدمی (معاذ) بھیجا ہے۔'' اور معاذ سے فرمایا، ''تو ایک حامل کتاب قوم کی طرف جا رہا ہے۔ انھیں دعوت دینا کہ گواہی دیں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ جب وہ یہ بات مان لیں تو انھیں بتانا، اللہ نے ان پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ اس کی تعمیل ہو جائے تو خبر کرنا، اللہ نے ان پر زکوٰۃ عائد کی ہے جو ان کے دولت مندوں سے لے کر غریبوں کو دی جائے گی۔ مظلوم کی بددعا سے بچنا کیونکہ اس کے اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب حائل نہیں ہوتا۔'' (بخاری: ۴۳۴۷، مسلم: ۱۲۱) منصب قضا کے حوالہ سے آپ نے ارشاد فرمایا، ''لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنا، ان کو مشکلات میں مبتلا نہ کرنا، انھیں پیغام مسرت دینا اور ایسی بات نہ کرنا جس سے وہ دین سے دور ہو جائیں۔ آپ نے انھیں نئے مسائل میں اجتہاد کی اجازت بھی عطا فرمائی۔ پوچھا، ''اگر کوئی قضیہ پیش ہوا تو تم کیسے فیصلہ کرو گے؟'' انھوں نے کہا، ''قرآن مجید میں پائے جانے والے احکام کے ذریعے۔'' آپ نے دریافت فرمایا، ''اگر قرآن میں نہ پاؤ؟'' معاذ نے کہا، ''ان فرمودات کے ذریعے جو رسول

اللہ کی سنت میں ہوں۔'' آپ نے دریافت فرمایا، ''اگر رسول کے فیصلوں میں ایسا کوئی حکم نہ ملا تو؟'' معاذ نے کہا، ''میں اپنی سوچ اور رائے کام میں لاؤں گا اور کوتاہی ہرگز نہ کروں گا۔'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا سینہ تھپک کر فرمایا، شکر ہے اللہ کا جس نے رسول اللہ کے رسول (سفیر، مبلغ) کو اس بات کی توفیق دی جو رسول اللہ کو پسند ہے۔'' (ابو داؤد: ۳۵۹۳، ترمذی: ۱۳۲۷) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو زکوٰۃ کے تفصیلی احکام بھی بتائے، فرمایا، ''ہر ۳۰ گایوں پر ایک تبیعہ (ایک سالہ بچھیا، گوسالہ)، ہر ۴۰ گایوں پر ایک مسنہ (تین سالہ گائے جس کے دو دانت نکلے ہوں) اور ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کی قیمت جتنا معافر کپڑا لینا۔ بارانی زمین پر عشر اور رہٹ سے سینچے جانے والی اراضی پر آدھا عشر ہوگا۔'' (ابوداؤد: ۱۵۷۶، مسند احمد: ۲۲۰۳۷) آپ معاذ کو رخصت کرنے نکلے، وہ اونٹنی پر سوار تھے اور آپ پیدل چل رہے تھے۔ آپ نے فرمایا، ''معاذ! ہوسکتا ہے، اس سال کے بعد تم مجھے نہ مل پاؤ۔ ممکن ہے، تمھارا گزر میری مسجد اور میری قبر پر ہو۔'' معاذ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کے خیال سے رونا شروع ہو گئے تو آپ نے رخ مبارک مدینہ کی طرف کر کے فرمایا، میرے قریب اور عزیز ترین لوگ متقی ہوں گے جو بھی ہوں، جہاں بھی ہوں۔'' (ابوداؤد: ۳۵۹۲، مسند احمد: ۲۲۰۵۲) دوسری روایت میں ہے، آپ نے یہ بھی فرمایا، معاذ! مت رو، آہ وزاری شیطانی عمل ہے۔'' (مسند احمد: ۲۲۰۵۴) حضرت معاذ کا اپنا بیان ہے، آخری نصیحت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمائی یہ تھی، معاذ! لوگوں سے اچھے اخلاق سے پیش آنا۔'' (موطا: ۲۸۳۸) کچھ اور نصیحتیں جو آپ نے اس موقع پر ارشاد کیں، یہ ہیں، ''گناہ کے بعد نیکی کر لینا، نیکی گناہ کو زائل کر دے گی۔'' (مسند احمد: ۲۲۰۵۹) ''ناز و نعمت سے بچنا کیونکہ اللہ کے بندے عیش کوش نہیں ہوتے۔'' (مسند احمد: ۲۲۱۰۵) ہر پتھر اور ہر درخت کے پاس سے گزرتے ہوئے اللہ کا ذکر کرنا اور ہر گناہ کے ساتھ توبہ کرنا۔'' (حلیۃ الاولیا: ۸۱۳)

ابن سعد کہتے ہیں، جب معاذ یمن گئے تو ان کے پاؤں میں لنگ تھا۔ انھوں نے پاؤں پھیلا کر نماز پڑھائی تو مقتدیوں نے بھی پاؤں لمبے کر لیے۔ معاذ نے انھیں منع کیا اور کہا، میں نے تو اپنی تکلیف کی وجہ سے پاؤں پھیلایا تھا۔

یمن میں اسلامی حکومت مستحکم ہونے کو تھی کہ اسود عنسی نے دعواے نبوت کر دیا۔ ۱۰ھ ہی میں پہلے اس نے ۷۰۰ جنگ جو لے کر نجران پر قبضہ کیا پھر شہر بن بادان (باذام) کو قتل کر کے صنعا پر تسلط جمایا۔ معاذ بن جبل اور ابوموسیٰ اشعری وہاں سے بھاگ کر حضر موت پہنچے اور عمرو بن حزم اور خالد بن سعید مدینہ لوٹ گئے۔ پھر حضرت معاذ سکون چلے گئے اور بنوبکرہ کی ایک عورت رملہ سے شادی کی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ اور دوسرے عمال کو خط تحریر

فرمایا کہ اس جھوٹے نبی کا مقابلہ کیا جائے۔اسی اثنا میں اسود کا کمانڈر قیس بن عبدیغوث اوراس کے وزرا فیروز دیلمی اور دادویہ مسلمانوں کے ساتھ مل گئے۔رات کے اندھیرے میں فیروز اسود کے محل میں گھسا، شہر بن باذان کی بیوہ نے جواب اسود کی بیوی تھی، اس کی مدد کی۔دو بدو مقابلے میں فیروز نے پہلے اسود کی گردن مروڑی، صبح ہوئی تو اس کا سر کاٹ کر قلعے سے باہر پھینک دیا۔جھوٹے نبی کی فوج نے شکست کھائی اور مسلم عمال اپنے مناصب پر بحال ہوئے۔ اس موقع پر سب نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی امامت پر اتفاق کیا۔انھوں نے تین روز نماز پڑھائی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی خبر آ گئی۔

ایک دوسری روایت میں حضرت معاذ کے یمن بھیجنے کی وجہ مختلف بیان کی گئی ہے۔معاذ رضی اللہ عنہ دل کھول کر خرچ کرنے کی وجہ سے عام طور پر مقروض رہتے تھے۔ربیع الثانی ۹ھ میں ان پر بہت ادھار چڑھ گیا تو کئی روز تک گھر میں چھپے رہے۔تقاضا کرنے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گئے۔آپ نے معاذ کو بلایا اور قرض خواہوں سے فرمایا، جو معاذ کا قرضہ معاف کرے گا، اللہ اس پر رحم فرمائے گا۔کچھ لوگ اپنی رقموں سے دست بردار ہو گئے، کچھ کو تامل ہوا۔آپ نے اپنے پاس سے مال دیا (دوسری روایت: آپ نے معاذ کے تمام مال مویشی بکوا دیے) تو بھی ۵/۷ (پون سے کچھ کم) حصہ قرض ادا ہوا۔آپ نے قرض خواہوں سے فرمایا، اس وقت تمھیں یہی کچھ مل سکتا ہے۔کچھ روز گزرے تھے کہ آپ نے معاذ کو یمن بھیج دیا اور فرمایا، ''امید ہے، اللہ اسی طرح تمھاری کمی پوری اور قرض ادا کرے گا۔'' بوقت رخصت آپ نے ان کے لیے دعا فرمائی، اللہ تمھیں آگے پیچھے، دائیں بائیں اور اوپر نیچے سے محفوظ رکھے، وہ جن وانس کے شر تم سے پرے رکھے۔آپ نے مزید ارشاد کیا، مجھے تم پر چڑھنے والے قرض کا احساس ہے اس لیے میں تمھارے لیے ہدیے کو جائز رکھتا ہوں، اگر تحفہ ملے تو قبول کر لینا۔معاذ رضی اللہ عنہ آپ کی وفات تک یمن ہی میں مقیم رہے۔ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے صدقات کی رقم سے تجارت کی ۔(حلیۃ الاولیا:۱۔۲۳۱، مستدرک حاکم: ۵۱۹۵) یہ روایت حضرت معاذ کی عمومی زندگی سے میل نہیں کھاتی۔ یہ ذکر کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محض معاذ کے لیے وہ ہدایا جائز رکھے جن سے آپ نے خود سختی سے منع فرمایا، اس روایت کی صحت کو یقینی نہیں رہنے دیتا۔

حضرت ابوبکر صدیق نے معاذ کو یمن میں ان کے منصب پر برقرار رکھا، ایک روایت کے مطابق وہ جَنَد کے عامل تھے۔۱۱ھ میں وہ مدینہ آئے تو ان کے پاس ۳۰ جانور تھے جو انھیں تحفۃً ملے تھے۔حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کو مشورہ دیا، معاذ کے پاس بقدر ضرورت مال رہنے دیں اور باقی سب لے لیں۔ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا، انھیں نبی صلی اللہ

علیہ وسلم نے بھیجا تھا۔ میں ان سے کچھ نہیں لینے والا الا کہ وہ خود دے دیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ، معاذ رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور یہ بات ان سے کہی۔ انھوں نے جواب دیا، مجھے نبی اکرم نے اس لیے یمن بھیجا تھا کیونکہ آپ میری مالی اعانت فرمانا چاہتے تھے۔ اس وقت تو انھوں نے انکار کر دیا لیکن بعد میں خود عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور کہا، میں نے آپ کی بات مان لی ہے۔ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں گہرے پانیوں میں ڈوبنے لگا ہوں (یا مجھے آگ کی طرف گھسیٹا جا رہا ہے) اور آپ نے مجھے پیچھے سے پکڑ کر کھینچ لیا۔ حضرت معاذ، ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچے اور انھیں اپنے فیصلے سے آگاہ کیا اور کہا، میں آپ سے اپنا مال بالکل نہ چھپاؤں گا لیکن ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا، میں نے ساری دولت تمھیں ہبہ کر دی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، یہ بہتر اور اچھا حل ہے۔ تب حضرت معاذ شام کو نکل گئے۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق یہ واقعہ مکہ میں اس طرح پیش آیا کہ حضرت عمر اور حضرت معاذ دونوں حج پر گئے ہوئے تھے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا، معاذ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک رفیق (معاون) اور کئی خدام تھے۔ انھوں نے دریافت کیا، یہ کہاں سے آئے ہیں؟ تو انھوں نے بتایا، یہ مجھے ہدیۃً ملے ہیں۔ روایت کا اگلا حصہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔ مزید یہ کہ معاذ رضی اللہ عنہ نے تمام خادموں کو آزاد کر دیا۔ (مستدرک حاکم: ۵۱۹۰، نصب الرایہ: ۲/ ۳۴۹)

جنگ یرموک میں جب جیش اسلامی رومی فوج کا مقابلہ کرنے نکلا تو میمنہ کی سربراہی عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پھر معاذ بن جبل کے پاس آئی۔ حضرت معاذ نے سپاہیوں کو جہاد کی ترغیب دیتے ہوئے کہا، اے حاملین قرآن و انصار حق! اللہ کی رحمت و جنت محض آرزوؤں کے بل پر حاصل نہیں کی جا سکتی، یہ اللہ سچ کہنے اور سچ کر دکھانے والے کو عطا کرے گا۔ وہ دعا بھی کرتے جاتے، اللہ! کافروں کے قدم متزلزل کر دے اور ہم پر سکینت نازل کر۔

حضرت عمر، معاذ بن جبل کے علم و فضل اور فقاہت کے قدر دان تھے۔ کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا تو وہ معاذ بن جبل، ابی بن کعب اور زید بن ثابت تین انصاریوں سے مشورہ ضرور لیتے۔ جابیہ میں خطبہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا، جو مسائل حلال و حرام سیکھنا چاہتا ہے، حضرت معاذ کے پاس جائے۔ (مستدرک حاکم: ۵۱۸۷) عمر رضی اللہ عنہ نے معاذ رضی اللہ عنہ کو مال فے وصول کرنے کے لیے بنی کلاب کی طرف بھیجا تو انھوں نے سارا مال انھی پر خرچ کر دیا اور کجاوے کا ٹاٹ کندھے پر رکھ کر واپس آ گئے۔ حضرت معاذ شام کی مہموں میں امیر الامرا (کمانڈر ان چیف) ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، حضرت عمر نے ابوعبیدہ بن جراح اور معاذ بن جبل کو ہدایت کی، عہدۂ قضا پر نیک اور اہل لوگوں کو مقرر کرو۔

۱۸ھ میں عمواس (رملہ اور بیت المقدس کے مابین واقع ایک بستی) میں طاعون پھوٹا اور شام و فلسطین کے پورے علاقے میں پھیل گیا۔ اس وبا نے ۲۵ ہزار جانیں لے لیں۔ حضرت ابوعبیدہ بن جراح کی وفات بھی اس سے ہوئی۔ ان کے بعد قیادت معاذ بن جبل کے ہاتھ آئی تو لوگوں نے کہا، اللہ سے دعا کریں، اس عذاب کو ہم سے دور کر دے۔ حضرت معاذ نے کہا، یہ عذاب نہیں بلکہ تمھارے نبی کی دعا، تم سے پہلے آنے والے صالحین کی موت اور تم میں سے ان لوگوں کے لیے شہادت ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ چنے گا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے: ''یہ (طاعون) اس امت کے لیے رحمت ہے۔'' پھر انھوں نے دعا کی، اللہ! آل معاذ کو اس کا حصہ دے۔ پہلے ان کی دو بیویاں عالم بالا کو سدھاریں پھر اکلوتے بیٹے عبدالرحمان طاعون میں مبتلا ہو کر رخصت ہوئے، آخر میں خود انھوں نے اسی متعدی مرض سے وفات پائی۔ حضرت معاذ کی ایک اہلیہ قریب مرگ تھیں کہ انھیں کہیں جانا پڑا، انھوں نے عمرو بن اسود کو تدفین کی ذمہ داری سونپی۔ وہ کفن دفن سے فارغ ہوئے تھے کہ حضرت معاذ واپس آ گئے اور پوچھا، انھیں کفن کیا دیا ہے؟ جب معلوم ہوا کہ وہی کپڑے دیے گئے ہیں جو انھوں نے پہن رکھے تھے تو انھوں نے میت نکلوا کر نیا کفن پہنایا اور کہا، اپنی میتوں کو اچھے کفن دو کیونکہ وہ انھی میں اٹھائے جائیں گے۔ (مسلم: ۹۴۳) طاعون کی گلٹی معاذ بن جبل کی ہتھیلی (یا انگوٹھے) پر نمودار ہوئی، آخری وقت آیا تو ان پر غشی طاری ہو گئی۔ ہوش آتا تو دعا کرتے، اے اللہ! مجھے خوب ڈھانپ لے۔ تیرے عزت و جلال کی قسم! تو جانتا ہے کہ میں تجھ سے محبت کرتا ہوں۔ یہ کہتے ہوئے پھر بے ہوش ہو جاتے۔ آخری وقت پوچھا، کیا صبح ہوئی ہے؟ تب رات کا اندھیرا تھا۔ جب دن چڑھ گیا تو کہا، اس رات سے اللہ کی پناہ جس کا سویرا جہنم ہو۔ موت کو مرحبا، اللہ! تو جانتا ہے، میں تم سے ڈرتا رہا ہوں اور آج میں تم ہی سے امید رکھتا ہوں۔ حسن بصری کی روایت کے مطابق دم آخرین معاذ رضی اللہ عنہ رونا شروع ہو گئے اور کہا، مجھے نہیں معلوم، میری جان کس انجام میں قبض ہو گی؟ اچھے یا برے میں؟ ان کی وفات سے پہلے لوگ بھی رونے لگے اور کہا، ہم اس علم پر رو رہے ہیں جو آپ کے جانے سے ختم ہو جائے گا، معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا، علم اور ایمان قیامت تک اپنی جگہ بناتے رہیں گے۔ (ابن عساکر) ۱۸ھ میں حضرت معاذ کی وفات سے ان کے آٹھویں جد ادی بن سعد کی آل کا خاتمہ ہو گیا تاہم ادی کے بھائی سلمہ بن سعد کا سلسلۂ نسب (بنوسعد) چلتا رہا۔ مشہور روایت کے مطابق معاذ کی عمر ۳۸ برس ہوئی۔ کچھ لوگوں نے ۴۳ یا ۳۳ کا سن بتایا ہے۔ انھیں قصیر خالد، مشرقی بیسان میں سپرد خاک کیا گیا۔

حضرت معاذ بن جبل قرآن مجید کے قاری اور جید عالم دین تھے۔ انس بن مالک کہتے ہیں، عہد رسالت میں ۴

صحابہ نے مصحف قرآنی جمع (compile) کیا۔ یہ سب انصاری تھے، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت اور ابوزید۔ (بخاری: ۵۰۰۳، مسلم: ۶۲۹۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ''چار اشخاص سے قرآن سیکھ لو: عبداللہ بن مسعود، ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل۔'' (بخاری: ۳۷۶۰، مسلم: ۶۲۸۴) انس بن مالک کی روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ''میری امت میں حلال وحرام کے سب سے بڑے عالم معاذ بن جبل ہیں۔'' (ترمذی: ۳۷۹۱، مسند احمد: ۱۳۹۹۰) عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں جو اصحاب فتویٰ دیا کرتے تھے، ان میں عمر، عثمان اور علی تین مہاجرین تھے جب کہ انصاری مفتیوں کے نام ابی بن کعب، معاذ بن جبل اور زید بن ثابت ہیں۔ نبیٔ اکرم کا ارشاد ہے، معاذ روز قیامت علما سے حد نظر کے برابر یا اس سے دگنی مقدار میں آگے ہوں گے۔ (مستدرک حاکم: ۵۱۷۵) عہد صدیقی میں معاذ شام گئے تو حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کو مشورہ دیا، انھیں روک لیا جائے کیونکہ اہل مدینہ کو فقہ وفتویٰ میں دشواری پیش آنے لگی ہے۔ خلیفۂ اول نے کہا، میں اس شخص کو کیسے روک لوں جو شہادت پانے کے لیے جہاد میں جانا چاہتا ہے؟ حضرت عمر کے عہد خلافت میں ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا، میں اپنی بیوی سے ۲ سال دور رہا، اب لوٹا ہوں تو وہ حاملہ ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کو رجم کرنے کے بارے میں مشورہ کیا تو معاذ بن جبل نے کہا، آپ عورت پر حد لگا سکتے ہیں، اس کے پیٹ کے بچے پر نہیں۔ وضع حمل تک اسے چھوڑ دیں۔ جب مولود پیدا ہوا تو اس کے سامنے کے دانت نکلے ہوئے تھے۔ اس شخص کو بچے میں مشابہت محسوس ہوئی تو پکار اٹھا، رب کعبہ کی قسم! یہ میرا ہی بیٹا ہے۔ تب عمر نے فرمایا، عورتیں معاذ جیسا بیٹا پیدا کرنے سے عاجز آ گئی ہیں۔ اگر معاذ نہ ہوتا تو عمر ہلاک ہو جاتا۔

ادریس خولانی کہتے ہیں، میں دمشق کی مسجد میں گیا تو دیکھا کہ لوگ ایک نوجوان کے گرد جمع ہیں جس کے دانت خوب چمک رہے ہیں۔ جب ان کا آپس میں کوئی (فقہی) اختلاف ہوتا ہے تو اس سے سند لیتے اور اس کی رائے سے رجوع کرتے ہیں۔ مجھے بتایا گیا، یہ معاذ بن جبل ہیں۔ (مسند احمد: ۲۲۰۳۰) عائذ اللہ بن عبداللہ کہتے ہیں، عہد فاروقی کی ابتدا تھی کہ میں چند اصحاب رسول کے ساتھ (حمص کی) مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا کہ ۳۰ سے کچھ اوپر مسلمان ایک حلقے میں بیٹھے احادیث رسول یاد کر رہے ہیں۔ دائرے کے اندر ایک روشن رو، گندم گوں آدمی بیٹھا ہے جو سب سے کم عمر ہے۔ احادیث دہرانے والوں کو کوئی بات سمجھ نہ آتی تو اس نوجوان سے پوچھتے۔ وہ (خاموش بیٹھا ہوا تھا اور) ان کے سوال ہی پر بولتا۔ میں نے پوچھا، آپ کون ہیں؟ انھوں نے بتایا، میں معاذ بن جبل ہوں۔ (حلیۃ الاولیا)

ابوہریرہ کی روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ابوبکر اچھے آدمی ہیں، عمر اچھے آدمی ہیں، ابوعبیدہ بن جراح اچھے آدمی ہیں، اسید بن حضیر اچھے آدمی ہیں، جعفر اچھے آدمی ہیں، ثابت بن قیس اچھے آدمی ہیں، معاذ بن جبل اچھے آدمی ہیں، معاذ بن عمرو اچھے آدمی ہیں۔'' (ترمذی: ۳۷۹۵) فروہ اشجعی حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ انھوں نے کہا، معاذ اللہ کے آگے تواضع رکھنے والی، یک سوامت (امة قانتاً للّٰه حنيفاً) تھے اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھے۔ یہ الفاظ سورۂ نحل کی آیت ۱۲۰ کے ہیں اس لیے فروہ نے کہا، یہ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں فرمایا ہے۔ ابن مسعود نے اپنا فقرہ دہرا کر اس کی وضاحت یوں کی، امت اس شخص کو کہتے ہیں جو خیر سکھاتا ہو اور اس کی اقتدا کی جاتی ہو اور قانت اللہ کے تابع فرمان کو کہتے ہیں۔ معاذ ایسے ہی تھے۔ مجھے بھول نہیں ہوئی، ہم انھیں حضرت ابراہیم سے تشبیہ دیا کرتے تھے۔ (مستدرک حاکم: ۵۱۸۸)

ایک بار حضرت عمر فاروق نے اپنی مجلس میں بیٹھے ہوئے افراد سے کہا، اپنی اپنی آرزوئیں بیان کرو۔ ایک شخص نے کہا، میری تمنا ہے، یہ گھر درہموں سے بھرا ہو اور میں وہ سب اللہ کی راہ میں دے ڈالوں۔ دوسرے نے کہا، میرا دل چاہتا ہے، یہ مکان سونے سے پر ہو اور میں سارا سونا اللہ کی راہ میں لٹا دوں۔ تیسرے مسلمان نے اپنی یہ آرزو بتائی، یہ حویلی جواہرات سے لب ریز ہو اور میں وہ جواہرات للہ فی اللہ انفاق کر دوں۔ سیدنا عمر نے پھر بھی کہا، اپنی تمنائیں بتاؤ تو اہل مجلس نے کہا، اب ہماری کوئی تمنا نہیں۔ اب سیدنا عمر نے خود اپنی آرزو کا اظہار یوں کیا، یہ گھر ابوعبیدہ بن جراح، معاذ بن جبل اور حذیفہ بن یمان جیسے لوگوں سے بھرا ہو اور میں ان کو اطاعت الٰہی کی تکمیل کرنے کے لیے عامل مقرر کر دوں۔ (تاریخ صغیر: ۱۳۱، مستدرک حاکم: ۵۱۴۴، حلیۃ الاولیا: ۱۰۲/۱)

حضرت عمر ہی کا ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔ انھوں نے ۴ سو دینار ایک تھیلی میں ڈال کر ابوعبیدہ بن جراح کی طرف بھیجے اور اپنے غلام سے کہا، کچھ دیر ٹھہر کر دیکھنا، وہ اس رقم کا کیا کرتے ہیں؟ ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے پانچ سات کر کے یہ دینار ترت بانٹ ڈالے۔ پھر انھوں نے اتنی ہی رقم معاذ بن جبل کی طرف بھیجی اور وہی ہدایت کی۔ معاذ رضی اللہ عنہ نے اسی وقت باندی کو بلایا اور کہا، فلاں کے گھر اتنے لے جاؤ اور فلاں کو اتنے دے آؤ۔ معاذ کی اہلیہ پکاریں، اللہ کی قسم! ہم بھی مسکین ہیں، کچھ ادھر بھی دے دو۔ ۲ ہی دینار بچے تھے جو ان کو مل گئے۔ عمر رضی اللہ عنہ یہ سن کر خوش ہوئے اور کہا، یہ مومن ایک ہی خاصیت رکھنے والے اور ہم مثل ہیں۔ (کنز العمال: ۳۶۷۵۸، ابن مبارک)

حضرت معاذ نے حدیث براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی۔ ان کی کل مرویات کا شمار ۱۵۷ کیا

گیا ہے۔ان سے روایت کرنے والے صحابہ کے نام یہ ہیں، عمر بن خطاب، عمر کے آزاد کردہ اسلم عدوی، عبداللہ بن عمر، ابوقتادہ انصاری، عبداللہ بن عمرو، انس بن مالک، ابوموسیٰ اشعری، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن ابی اوفی، ابوامامہ باہلی، ابوثعلبہ خشنی، عبدالرحمان بن سمرہ، جابر بن عبداللہ، جابر بن سمرہ، اسود بن ہلال، اسود بن یزید، عاصم بن حمید اور ابولیلیٰ انصاری۔ جنادہ بن ابوامیہ، عبدالرحمان بن غنم، ابوادریس خولانی، ابومسلم خولانی، عطا بن یسار، محمد بن عدی، جبیر بن نفیر، مالک بن یخامر، قیس بن ابوحازم، کثیر بن مرہ، ابووائل، مسروق بن اجدع اور کچھ اور تابعین نے روایت حدیث میں ان سے استفادہ کیا۔حضرت عبداللہ بن عمر فرمایا کرتے تھے، ہمیں دو عقل مندوں کی روایت سناؤ۔ سننے والا پوچھتا، وہ کون ہیں؟ تو جواب دیتے، معاذ بن جبل اور ابوالدردا۔

حکمت دین حضرت معاذ بن جبل کا خصوصی موضوع ہے۔فرضیت نماز کے تین ادوار بتاتے ہوئے انھوں نے فرمایا، (۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ۱۳ ماہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی، پھر کعبہ قبلہ بن گیا۔ (۲) اذان و اقامت بعد میں تلقین ہوئی۔ (۳) ایک بار معاذ خود جماعت میں اس وقت شامل ہوئے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کچھ نماز پڑھا چکے تھے۔انھوں نے رہ جانے والی نماز سلام پھرنے کے بعد قضا کی۔ آپ نے فرمایا، معاذ نے تمھیں (مسبوق کی نماز کا) طریقہ سجھا دیا ہے، تم بھی ایسے ہی کیا کرو۔ معاذ نے روزے کے تین احوال یوں بتائے، (۱) مدینہ تشریف آوری کے بعد ۱۹ ماہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ماہ تین روزے رکھنے کے علاوہ یوم عاشورا (۱۰ محرم) کا روزہ رکھا۔ (۲) روزہ آپ کے لیے فرض اور عام مسلمانوں کے لیے مستحب ہوا۔ (۳) یہ ہر تن درست اور مقیم مسلمان کے لیے فرض ہو گیا اور رات کے وقت کھانا پینا اور تعلق زن و شو جائز ٹھیرا۔ (ابوداؤد: ۵۰۷، مسند احمد: ۲۲۰۳۳، ۲۲۱۲۴) فرض نمازوں کے بعد مانگے جانے والی مشہور دعا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور خاص معاذ ہی کو تلقین فرمائی۔ وہ خود روایت کرتے ہیں، ایک روز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھاما اور فرمایا، معاذ! اللہ کی قسم، میں تم سے محبت کرتا ہوں۔ میں نے کہا، میرے ماں باپ آپ پر فدا! میں بھی آپ سے محبت کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا، معاذ! ہر نماز کے بعد یہ دعا مانگنا نہ بھولنا، اللّٰھم اعنی اعلی ذکرك و شکرك و حسن عبادتك (اے اللہ! اپنا ذکر و شکر کرنے اور اپنی اچھی عبادت کرنے میں میری مدد کر)۔'' (ابوداؤد: ۱۵۲۲، نسائی: ۱۳۰۳) انس کی روایت ہے، معاذ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہو کر میرے پاس آئے اور آپ کا یہ فرمان سنایا، جس نے گواہی دی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس حال میں کہ اس کے دل میں اخلاص ہوا تو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ پھر میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور تصدیق چاہی کہ

معاذ نے آپ کا یہ ارشاد سنایا ہے۔ آپ نے فرمایا، معاذ نے سچ کہا، معاذ نے سچ کہا، معاذ نے سچ کہا۔ معاذ بن جبل کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دس باتوں کی نصیحت فرمائی: ''(۱) اللہ کے ساتھ ہرگز شریک نہ ٹھہرانا چاہے تمھیں قتل کر دیا جائے یا جلا ڈالا جائے، (۲) اپنے والدین کی نافرمانی بالکل نہ کرنا اگرچہ وہ تمھیں مال و دولت یا بال بچے چھوڑنے کو کہیں، (۳) فرض نماز جانتے بوجھتے قطعاً نہ چھوڑنا اس لیے کہ جس نے دانستہ فرض نماز چھوڑی، اللہ کی اس سے ذمہ داری ساقط ہوئی، (۴) شراب ہرگز نہ پینا کیونکہ یہ ہر بے حیائی کی سردار ہے، (۵) گناہ سے بچنا کیونکہ گناہ و معصیت سے اللہ کا غضب نازل ہوتا ہے، (۶) میدان جنگ سے فرار اختیار نہ کرنا خواہ سب لوگ مارے جائیں، (۷) جب کوئی مہلک مرض یا وبا پھیل جائے تو اپنی جگہ ٹھہرے رہنا، (۸) اپنی وسعت کے مطابق اہل و عیال پر خرچ کرنا، (۹) اپنے کنبے کی تادیب کے لیے سونٹے سے کام نہ لینا، (۱۰) ان سے اللہ کی خاطر محبت کرنا (مسند احمد: ۲۲۰۷۵) حضرت معاذ نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی، وداع ہونے والے شخص کی طرح یہ سمجھ کر نماز پڑھو کہ اب اس کا موقع نہ ملے گا۔ اسود بن ہلال کہتے ہیں، ہم معاذ کے ساتھ جا رہے تھے کہ انھوں نے کہا، ہمارے ساتھ بیٹھ جاؤ! ہم ایک گھڑی ایمان کی باتیں کر لیں۔

حضرت معاذ بن جبل دراز قد اور خوب رو تھے۔ رنگ سفید، آنکھیں بڑی، دانت چمک دار، بال خوب صورت اور گھنگھریالے تھے۔ خوش خلق، کریم النفس اور بڑے سخی تھے۔

ایک روایت کے مطابق حضرت معاذ کی کوئی اولاد نہ ہوئی تاہم مشہور یہی ہے کہ ان کی ایک ہی اولاد عبدالرحمان ہوئی جن سے وہ کنیت کرتے تھے۔ ابن سعد کا کہنا ہے، ان کا ایک اور بیٹا تھا لیکن ہمیں اس کا اور اس کی والدہ کا نام معلوم نہیں۔ انھوں نے ان کی زوجہ ام عمرو بنت خالد سے ایک بیٹی ام عبداللہ کے تولد کا ذکر بھی کیا ہے۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویہ (ابن ہشام)، الطبقات الکبری (ابن سعد)، تاریخ الامم والملوك (طبری)، حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء (ابونعیم اصفہانی)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبدالبر)، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ (ابن اثیر)، تہذیب الکمال فی اسماء الرجال (مزی)، سیر اعلام النبلا (ذہبی)، البدایہ و النہایہ (ابن کثیر)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ (ابن حجر)، اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (مقالہ: پروفیسر عبدالقیوم)

محمد عمار خان ناصر

نفاذ شریعت کی حکمت عملی: چند اہم پہلو

کسی معاشرے میں شرعی احکام وقوانین کے نفاذ کی حکمت عملی کیا ہونی چاہیے؟ یہ سوال چند دوسرے اور اس سے زیادہ بنیادی نوعیت کے سوالات کا ایک حصہ ہے جن سے تعرض کیے بغیر اس سوال کے مضمرات کی درست تفہیم ممکن نہیں۔ مثلاً:

۱۔ ایک اسلامی معاشرہ کے بنیادی اوصاف وخصائص کیا ہیں اور وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا اہتمام کرنے کا شارع نے مسلمانوں کے ایک معاشرے سے تقاضا کیا ہے؟

۲۔ معاشرے کی عمومی اخلاقی سطح اور شرعی قوانین کے مابین کیا تعلق ہے؟ آیا قانونی نوعیت کے احکام کا نفاذ ایک مطلوب اسلامی اور اخلاقی معاشرہ پیدا کرنے کی کافی ضمانت ہے یا ان احکام کی تاثیر اور افادیت بذات خود کسی اخلاقی سانچے کی محتاج ہے؟

۳۔ نفاذ شریعت کے حوالے سے معاشرے اور نظم اجتماعی کے مابین تعلق اور باہمی ذمہ داریوں اور فرائض کی نوعیت کیا ہے؟

۴۔ اگر کوئی معاشرہ مناسب اخلاقی تربیت سے محروم ہو اور نفاذ قانون کے ادارے بدعنوانی کا عنوان بن چکے ہوں، وہاں شرعی قوانین کے نفاذ کی حکمت عملی کیا ہونی چاہیے؟

مذکورہ سوالات کی ترتیب میں ایک منطقی ربط پایا جاتا ہے اور اسی ترتیب کے ساتھ ان کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

پہلے سوال کو لیجیے:

قرآن وسنت کے نصوص میں جس معاشرے کو خدا کا مطلوب معاشرہ قرار دیا گیا ہے، اس کا سب سے بنیادی

وصف یہ ہے کہ اس پر اللہ کی عبودیت اور بندگی کی چھاپ نمایاں ہو اور لوگ نماز اور زکوٰۃ کی عبادتوں کو پورے دینی جذبے اور اہتمام کے ساتھ بجالائیں۔ انفرادی اور اجتماعی معاہدے ایفا کیے جائیں؛ ذاتی یا گروہی مفاد کی پروا کیے بغیر اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں لائے بغیر حق کی گواہی دینے کا جذبہ زندہ ہو اور مسلمانوں کا اجتماعی وجود دنیا میں حق کی شہادت کا عنوان ہو؛ والدین اور اعزہ واقربا کی ضروریات وحاجات کا خیال رکھا جائے؛ یتیموں کے حقوق محفوظ ہوں؛ فحاشی اور بے حیائی ایک مبغوض چیز ہو اور اس کے فروغ کے تمام راستے مسدود کرنے کا اہتمام کیا جائے؛ نظم ریاست لوگوں کو قتل، چوری، ڈاکا، تہمت طرازی اور جان ومال وآبرو پر تعدی کی دوسری صورتوں سے بچانے کے لیے ہمہ وقت چوکس ہو اور اس طرح کے مجرموں پر خدا کی مقرر کردہ سزائیں کسی رورعایت کے بغیر نافذ کی جائیں؛ معاشرے میں خیر کی طرف دعوت دینے اور برائی سے روکنے کی عمومی فضا قائم ہو اور معاشرہ ہر سطح پر اس حوالے سے حساس ہو؛ لوگوں کے مقدمات کے فیصلے رشوت اور سفارش کے بجائے عدل وانصاف کی بنیاد پر کیے جائیں؛ کوئی بالادست کسی زیردست پر زیادتی یا اس کی حق تلفی نہ کر سکے؛ لوگوں کو اپنی اپنی قابلیتوں کے مطابق علمی وعملی ترقی کرنے اور اپنے اپنے ذوق کے میدان میں اپنی صلاحیتوں کے جوہر دکھانے کے مواقع میسر ہوں؛ دولت کی تقسیم کا نظام عادلانہ اور منصفانہ ہو اور نظم اجتماعی اس میں پیدا ہونے والی ناہمواریوں کو دور کرنے کے لیے ہمہ وقت متحرک رہے؛ خدا کی شریعت کی پاس داری کا ہر سطح پر پورا پورا اہتمام ہو اور کوئی خوف، مفاد، لالچ یا دباؤ اس پر عمل درآمد کی راہ میں حائل نہ ہونے پائے؛ اخوت، بھائی چارے، ہم دردی اور خیر خواہی کا رویہ عام ہو اور لوگ ذاتی یا گروہی ناپسندیدگی کی بنا پر ایک دوسرے کا تمسخر اڑانے، ایک دوسرے کے عیب ڈھونڈ کر ان کی تشہیر کرنے یا نسلی وقبائلی تفاخر کے امراض میں مبتلا نہ ہوں؛ دین اور دینی شعائر کا پورا پورا احترام کیا جائے؛ مساجد ومکاتب آباد ہوں اور دین کی تعلیم اور اس کی نشر واشاعت معاشرے کی بنیادی ترجیحات میں شامل ہو؛ اللہ کے دین کی نشر واشاعت اور اس کا بول بالا کرنے کے لیے جان ومال کی قربانی کا جذبہ دلوں میں موج زن ہو؛ اقلیتی گروہوں کو جان ومال کا تحفظ اور اپنے مذہب پر عمل کرنے کی مکمل آزادی حاصل ہو اور وہ سیاسی ومعاشرتی حقوق سے پوری طرح بہرہ مند ہوں ...... مختصر الفاظ میں ایک اسلامی معاشرہ وہ معاشرہ ہے جس میں اجتماعی سطح پر اعلیٰ اخلاقی اوصاف کا رنگ غالب ہو اور خالق اور مخلوق، دونوں کے حقوق ایک اعلیٰ اخلاقی احساس ذمہ داری کے ساتھ پورے پورے ادا کیے جائیں۔

ایک حقیقی اسلامی معاشرے کے خط وخال کی یہ تفصیل پیش نظر رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے ہاں نفاذ شریعت کی بحث معاشرے کی اصلاح وتربیت کے حوالے سے کسی مثبت اور جامع فکری اور مذہبی غور وفکر کا نتیجہ نہیں،

بلکہ اصلاً اس سیاسی کشمکش کا bi-product ہے جو پاکستان کے قیام کے فوراً بعد ملک کی آئینی و دستوری حیثیت کے تعین کے ضمن میں پیدا ہوگئی۔ آیندہ دستوری مراحل میں بھی نفاذ اسلام کی بحث نظری اور سیاسی سطح پر زندہ رہی اور ابھی تک زندہ ہے اور نفاذ شریعت کے عنوان سے کی جانے والی ساری جدوجہد اور اقدامات کا محور یہی سیاسی نزاع ہے۔ اس پس منظر میں نفاذ اسلام کی یہ جدوجہد اپنے ہدف کے اعتبار سے اعلیٰ ترین سطح پر دستور اور قانون تک محدود رہی اور مذہبی طبقات نے اپنی جدوجہد سے دستوری سطح پر مملکت کے نظریاتی تشخص کی حفاظت میں کامیابی حاصل کی۔ اس کے علاوہ عملاً جن قوانین مثلاً قادیانیوں کے خلاف امتناعی قوانین یا توہین رسالت کی سزا وغیرہ پر عمل درآمد پر اصرار کیا گیا، ان کے پس منظر میں زیادہ تر عوامی سطح پر پائے جانے والے جذبات کارفرما تھے جبکہ حقیقی معاشرتی اصلاح کا پہلو ان میں نمایاں نہیں تھا۔ گویا یہ ساری جدوجہد اصلاً چند خطرات اور تحفظات کے تناظر میں تھی اور اس کے محرکات میں اسلام کے ریاستی و معاشرتی کردار کے تحفظ کے مخلصانہ جذبے کے ساتھ ساتھ مذہبی طبقات کی سیاسی اور معاشرتی بقا (Political & Social Survival) کا سوال بھی یقیناً کارفرما تھا۔ اس محدود اور یک رخی اپروچ سے نفاذ اسلام کا جو تصور نہ صرف عوام بلکہ خود مذہبی طبقات میں پروان چڑھا، وہ مثبت معنوں میں ایک پاکیزہ اور خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند معاشرے کا تصور نہیں، بلکہ محض یہ تھا کہ بعض خلاف اسلام عناصر کے خلاف امتناعی اور تعزیری اقدامات کتاب قانون میں شامل کر لیے جائیں۔ اس سے ہٹ کر لوگوں کے اخلاق و کردار کو بہتر بنانے، معاشرے میں تعلیم کو عام کرنے، غربت اور ناداری کے خاتمے کے لیے سماجی سطح پر محنت کرنے، کمزور اور پسے ہوئے طبقات کے حقوق کے لیے جدوجہد کرنے، لوگوں کو علاج کی سہولتیں فراہم کرنے، نزاعات کے پرامن تصفیے کے لیے کوئی غیر سرکاری نظم قائم کرنے اور اس طرح کی دوسری سماجی سرگرمیوں کو ''نفاذ اسلام کی جدوجہد'' سے غیر متعلق سمجھا جاتا ہے۔

اب دوسرے سوال کو لیجیے:

ہمارے ہاں بالعموم شریعت کے قانونی احکام کے نفاذ کو اسلامی معاشرہ قائم کرنے کے ہم معنی سمجھا جاتا اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی معاشرے کو اسلامی معاشرہ بنانے کے تمام تقاضے خود بخود پورے ہو جائیں گے۔ یہ غلط فہمی شریعت اور معاشرے کے ایک ناقص اور محدود فہم اور اخلاقیات اور شرعی قوانین کے باہمی تعلق کو معکوس کر دینے کا نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن وسنت کے نصوص میں بیان ہونے والے قانونی احکام خود مکتفی (self-contained) قسم کی ہدایات کا کوئی مجموعہ نہیں، بلکہ ایک مربوط فکری واعتقادی اور اخلاقی نظام کا جز

ہیں۔قرآن مجید کتاب وحکمت کی تعلیم کی غایت اور احکام شریعت کا مقصد افراد اور معاشرے کا تزکیہ اور اخلاقی تطہیر بیان کرتا ہے۔قرآن میں شریعت کے تمام احکام اسی تناظر میں وارد ہوئے ہیں اور تمام احکام کے پیچھے کارفرما اخلاقی اصولوں کو نمایاں انداز میں بیان کیا گیا ہے۔قرآن مجید نے کہیں بھی مجرد طور پر شرعی احکام وقوانین کی فہرست بیان کرنے پر اکتفا نہیں کی، بلکہ اس کے ساتھ مابعد الطبیعیاتی یعنی علمی واخلاقی اساسات کی روشنی میں ان قوانین کے اصل مقصد کو بھی واضح کیا ہے۔ یہ اعتقادی واخلاقی اساسات شرعی احکام کے لیے منبع اور سرچشمہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور قانونی احکام سے درحقیقت انھی کی پاس داری اور تحفظ مقصود ہے۔

الف۔ قرآن کا عام اسلوب یہ ہے کہ وہ اخلاقی تزکیہ وتطہیر کے مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے موقع کی مناسبت سے پیش نظر ہدایات بیان کرنا شروع کر دیتا ہے اور انھی کے ضمن میں وہ احکام بھی شامل ہو جاتے ہیں جن کی تنفیذ اپنی نوعیت کے لحاظ سے معاشرے کے ارباب حل وعقد کی ذمہ داری ہوتی ہے۔قرآن ان احکام کو نہ تو عمومی اخلاقی ہدایات سے الگ کر کے بیان کرتا ہے اور نہ ان کو ممتاز کرنے کے لیے کوئی مخصوص اسلوب اختیار کرتا ہے۔قرآن کی نگاہ میں یہ سب ہدایات اصلاً اخلاقی ہدایات ہیں جن کا مخاطب پورا معاشرہ ہے، جبکہ ان میں سے خالص قانونی نوعیت کی ہدایات اور ان احکام کو ممتاز کرنے کی ضرورت جن کی تنفیذ کے ذمہ دار ارباب حل وعقد ہیں، دراصل قرآن کے مخاطبین کے لیے ان ہدایات کو روبعمل کرنے کے ایک عملی تقاضے کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔

مثال کے طور پر سورۂ الحجرات میں اللہ تعالیٰ نے وہ اخلاقی حدود وآداب بیان کیے ہیں جن کا لحاظ اہل ایمان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی اور خود مسلمان مردوں اور عورتوں کو ایک دوسرے کے حوالے سے رکھنا چاہیے۔اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے مقابلے میں کوئی رائے پیش کرنے اور آپ کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنے کی ممانعت بیان ہوئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے اور پکارتے ہوئے آپ کی شان نبوت کو ملحوظ رکھا جائے۔اہل ایمان کے باہمی آداب کے حوالے سے کسی فاسق کی اطلاع پر اقدام کرنے سے پہلے اس کی تحقیق کرنے کی تاکید کی گئی ہے جبکہ اہل ایمان کے مختلف گروہوں کو ایک دوسرے کا مذاق اڑانے، برے القاب رکھنے، بدگمانی کرنے، دوسروں کے معاملات کی ٹوہ میں لگنے اور غیبت وغیرہ جیسی اخلاقی برائیوں کی شناعت کی گئی ہے۔انھی ہدایات کے ضمن میں یہ حکم بھی دیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو دوسرے مسلمان ان کے مابین صلح کرانے کی کوشش کریں اور اگر کوئی ایک گروہ زیادتی کرنے کی کوشش کرے تو اس کے خلاف لڑائی کر کے اسے راہ انصاف پر لائیں۔ یہ ہدایت بدیہی طور پر نظم اجتماعی سے متعلق ہے، لیکن قرآن نے

یہاں اسلوب تخاطب میں کوئی فرق پیدا نہیں کیا اور اس طرح نہایت بلاغت کے ساتھ یہ واضح کیا ہے کہ نظم اجتماعی کی قانونی ذمہ داریاں اور اختیارات دراصل عمومی اخلاقی اصولوں ہی سے پھوٹتے اور ان کی توسیع ہوتے ہیں اور یہ کہ قانونی سطح پر ان کی تنفیذ خارج سے معاشرے پر مسلط کی جانے والی چیز نہیں ہوتی بلکہ درحقیقت معاشرے ہی کے اجتماعی اخلاقی شعور کی عکاسی اور اس کی نمایندگی کرتی ہے۔

ب۔ قرآن کے بیان کردہ بیشتر احکام اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں کہ ان کی عملی تنفیذ اصلاً کسی قانونی اتھارٹی پر منحصر نہیں، بلکہ ان میں معاملے کے فریقین اور معاشرے کی عمومی اخلاقی حس کو اپیل کی گئی ہے۔ گویا قرآن یہ فرض کرتا ہے کہ حقوق وفرائض اور عدل وانصاف کا تصور اور اس کے مطابق کسی معاملے کا تصفیہ کرنے کا بنیادی اخلاقی ڈھانچہ تو خارج میں موجود ہے، جبکہ قرآن اپنی ہدایات کے ذریعے سے صرف یہ راہنمائی کرنا چاہتا ہے کہ کسی مخصوص معاملے میں اخلاقی اصولوں کو عملاً متشکل کرنے کی بہتر اور پاکیزہ صورت کیا ہو سکتی ہے اور یہ کہ اگر کسی موقع پر فریقین کی طرف سے جذبات یا مفادات کی رو میں بہہ کر اخلاقی طرز عمل سے گریز کا رویہ پیدا ہو سکتا ہے تو اسے برسر موقع متنبہ کرتے ہوئے راہ راست کو واضح کر دیا جائے۔

اس کی ایک نمایاں مثال خاندان کے دائرے میں مرد اور عورت کے باہمی حقوق وفرائض کا مسئلہ ہے۔ مرد کو جسمانی اور انتظامی پہلو سے جو برتری فطری طور پر حاصل ہے، اس کے نتیجے میں انسانی معاشرے کا بڑی حد تک ایک مردانہ معاشرے (Patriarchal Society) کی صورت اختیار کر لینا ناگزیر ہے۔ شریعت اسی عملی حقیقت کی روشنی میں مرد اور عورت کے دائرۂ ہاے کار اور حقوق وفرائض کی تعیین میں بعض پہلووں سے حکیمانہ امتیاز کو ملحوظ رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ انسانی تاریخ میں مردانہ معاشرے میں خواتین ہمہ جہت استحصال اور ناانصافی کا شکار رہی ہیں۔ تاہم قرآن نے اس استحصال کے خاتمے کے لیے جدید مغربی مفہوم میں ''مساوات پر مبنی معاشرے'' (Egalitarion Society) کے تصور کو نہ کہیں آئیڈیل کی حیثیت سے بیان کیا ہے، نہ معاشرتی وقانونی سطح پر اس کے حصول کی کوئی کوشش کی ہے اور نہ اس حوالے سے کسی طبقاتی کشمکش کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ اس کے بجائے قرآن کی ہدایت کا سارا زور مردوں کو مخاطب بنا کر ایثار اور ترحم کے اعلیٰ اخلاقی اوصاف کو نمایاں کرنے اور ان کی بنیاد پر خواتین کے حقوق کے تحفظ کے لیے معاشرے کی اخلاقی حس کو اپیل کرنے پر ہے۔ چنانچہ قرآن نے زوجین کے حقوق وفرائض کی جو تقسیم بیان کی اور مختلف احوال سے متعلق جو ہدایات دی ہیں، ان کا مخاطب ایک ایسا معاشرہ ہے جو اخلاقی اعتبار سے مردہ نہیں، بلکہ زندہ ہے، اور جو نزاع کی صورت میں اپنی داخلی

اخلاقی قوت کی بنیاد پر قرآن کی ہدایات کو شارع کے حقیقی منشا کے مطابق روبعمل کر سکتا ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید نے بیویوں کی سرکشی اور نشوز کی صورت میں آخری چارے کے طور پر شوہروں کو ان کی مناسب جسمانی تادیب کا اختیار دیا ہے، تاہم حکم کے موقع ومحل سے واضح ہے کہ یہ اختیار ایک نہایت محدود قانونی (strictly legal) مفہوم میں بیان کیا گیا ہے، نہ کہ ایک اخلاقی آئیڈیل کے طور پر، اور اس نہایت محدود قانونی اختیار کے عملی استعمال پر بھی شریعت نے نہایت سخت اخلاقی قدغنیں عائد کی ہیں۔ حق تادیب کا استعمال بدیہی طور پر ایک خانگی معاملہ ہے اور اس میں قانونی سطح پر عائد کی جانے والی کسی پابندی کے موثر ہونے کا امکان عملاً نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے بدیہی طور پر اس حق کو مذکورہ اخلاقی حدود کا پابند بنانے کا انحصار افراد کی اخلاقی تربیت اور مجموعی معاشرتی رویے پر ہے۔ نزول قرآن کے زمانے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی اس توازن کو قائم کرنے کی موثر ضمانت تھی اور یہ آپ ہی کی ذات گرامی کا احترام تھا کہ آپ کی محض ایک ہدایت پر شوہروں نے اپنا حق تادیب استعمال کرنا چھوڑ دیا، لیکن ظاہر ہے کہ اس اخلاقی آئیڈیل کو معاشرے میں زندہ رکھنا آپ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دین کا ایک مستقل اور ابدی اخلاقی مطالبہ ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ مذہبی واخلاقی تعلیم وتربیت کے ساتھ ساتھ ایک ایسی سماجی فضا بھی موجود ہو جو اس اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے موثر کردار ادا کر سکتی ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے شوہروں کو بیویوں کی جسمانی تادیب کا جو اختیار دیا ہے، وہ کوئی بے قید اور مطلق اختیار نہیں، بلکہ بہت سی اخلاقی حدود وقیود کا پابند اختیار ہے اور اس کی معنویت اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے جب اسے قرآن کے بیان کردہ اخلاقی فریم ورک کے اندر روبعمل کیا جائے۔ اس اخلاقی فریم ورک اور معاملے کے دوسرے فریق سے متوقع اخلاقی تقاضوں سے الگ کر کے اس اختیار کو شرعی اختیار نہیں کہا جا سکتا اور اگر شوہر کو تجاوز سے روکنے کا کوئی سماجی واخلاقی نظام موجود نہ ہو تو اسے یک طرفہ طور پر یہ حق دے دینا شریعت کا مقصود نہیں بلکہ قطعی طور پر اس کے منشا ومقصود کے خلاف ہوگا۔

ج۔ قرآن کے اس زاویہ نگاہ کو زیادہ نمایاں انداز سے واضح کرنے والی مثالیں وہ ہیں جن میں قرآن ایک ہی مسئلے سے متعلق ہدایات کا ایک مجموعہ بیان کرتا ہے اور ان میں سے بعض ہدایات نجی یا سماجی سطح پر افراد معاشرہ سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض نظم اجتماعی سے۔ ہدایات کا یہ مجموعہ قرآن کی نظر میں بحیثیت کل مطلوب ہوتا ہے اور ان پر جزوی طور پر عمل کا طریقہ قرآن کے مقصود کو پورا نہیں کرتا۔ ان مثالوں میں بھی قرآن معاشرے اور اس کے نظم

اجتماعی کو یہاں بھی دو جدا جدا entities تصور کر کے الگ الگ مخاطب نہیں کرتا اور نہ اپنے اسلوب سے اس امر کی کوئی گنجایش پیدا ہونے دیتا ہے کہ معاشرہ یا نظم اجتماعی اپنے اپنے دائروں میں اس مجموعہ کے بعض اجزا کو روبعمل کر لیں تو قرآن کا مطلوب پورا ہو جائے گا۔ قرآن اس مجموعے کو بحیثیت مجموعے کے روبعمل دیکھنا چاہتا ہے اور یہ توقع کرتا ہے کہ معاشرہ اور نظم اجتماعی پوری ہم آہنگی اور توافق اور یکساں احساس ذمہ داری کے ساتھ اس کی ہدایات کو بجا لاتے ہوئے کسی مخصوص معاملے میں دینی واخلاقی اصولوں اور عدل وانصاف کے تقاضوں کو عملی صورت میں متشکل کریں گے۔

مثال کے طور پر قتل کے معاملے کو لیجیے۔ قرآن مجید نے قصاص کا قانون دو مقامات پر نہایت موکد انداز میں بیان کیا ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اس معاملے میں قانون اور عدالت کی طرف سے کسی نرمی اور مداہنت کو روا نہیں ٹھہراتا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ قرآن نے دونوں جگہ مقتول کے ورثا کو نہایت بلیغ انداز میں قاتل کو معاف کر دینے کی ترغیب بھی دی ہے۔ ورثا کی طرف سے معافی کا یہ فیصلہ ظاہر ہے کہ قانون اور عدالت کے فیصلے پر بھی اثر انداز ہوگا، لیکن اصلاً یہ عدالت کے قانونی دائرۂ اختیار سے ماورا ہے اور اس کے لیے ورثا میں ترغیب اور آمادگی پیدا کرنا اصلاً سماجی سطح پر بہی خواہوں سے مطلوب ہے۔ یہی معاملہ قتل خطا کے احکام کا ہے جہاں قرآن نے قاتل پر قتل ہونے والے مسلمان کی دیت ادا کرنے کے علاوہ اپنی غلطی کے کفارے کے طور پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنے یا اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں دو مہینے کے متواتر روزے رکھنے کی ہدایت کی ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن کو ان ہدایات پر عمل اپنے کل میں مطلوب ہے اور اس کے نزدیک قتل خطا کے مرتکب کے تزکیہ اور خدا کی رحمت کے اس پر متوجہ ہونے کا عمل دیت کی ادائیگی اور غلام کی آزادی، دونوں سے مشروط ہے۔ یہاں بھی دیت کی ادائیگی تو ایک قانونی معاملہ ہے، لیکن غلام کی آزادی یا روزے رکھنا سراسر ایک انفرادی فعل ہے جس سے قانون کو کوئی سروکار نہیں ہو سکتا اور نہ جبراً کسی کا غلام آزاد کرنے یا اسے روزے رکھوانے سے فرد کو وہ تزکیہ حاصل ہو سکتا ہے جو اس ہدایت سے قرآن کا مقصود ہے۔

قرآن مجید نے چوری، قذف اور زنا پر متعین سزائیں بیان کی ہیں اور اہل ایمان سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ ترس کھائے بغیر ان سزاؤں کو مجرم پر نافذ کر دیں۔ تاہم یہ اس صورت میں ہے جب معاملہ عدالت کے نوٹس میں آ جائے اور وہ اس پر قانونی کارروائی کرنے کی پابند قرار پائے۔ جہاں تک اس ضمن میں معاشرتی سطح پر مطلوب رویے کا تعلق ہے تو وہ اس سے بالکل مختلف ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے شریعت کا عمومی رجحان یہ سامنے آتا ہے

کہ اس کا اصل زور مجرم کو ہر حال میں سزا دینے پر نہیں، بلکہ جہاں تک ممکن ہو، اسے سزا سے بچاتے ہوئے اصلاح احوال کا موقع فراہم کرنے پر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پہلو سے ان لوگوں کو جن سے جرم سرزد ہو جائے، یہ ترغیب دی ہے کہ وہ اپنے جرم پر پردہ ڈالے رکھیں اور توبہ واستغفار کے ذریعے سے اسے اللہ تعالیٰ سے معاف کرانے کی کوشش کریں۔ آپ نے معاشرے کے لوگوں کو بھی یہی ترغیب دی ہے کہ وہ ایسے مجرموں کو عدالت میں پیش کرنے سے گریز کریں، کیونکہ مقدمہ عدالت میں پیش ہو جانے کے بعد مجرم پر سزا کا نفاذ قاضی کی ذمہ داری قرار پاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ضمن میں ارباب حل وعقد کے لیے بھی یہ راہنما اصول بیان فرمایا ہے کہ ان کی اصل دلچسپی مجرم کو سزا دینے سے نہیں بلکہ عدل وانصاف کے حدود میں رہتے ہوئے اس کے لیے معافی کی گنجایش تلاش کرنے سے ہونی چاہیے۔ اسی طرح قرآن نے یہ پہلو بھی کم وبیش ہر موقع پر نمایاں کیا ہے کہ اگر مجرم حقیقتاً توبہ واصلاح پر آمادہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول کرنے اور گناہوں کو بخش دینے والے ہیں اور اس سے مقصود یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے معاشرے کو بھی چاہیے کہ وہ توبہ واصلاح کی راہ اختیار کرنے والے مجرموں کو معمول کی معاشرتی زندگی بسر کرنے میں پورا تعاون فراہم کرے اور امتیازی رویہ اختیار کر کے انھیں سماجی سطح پر الگ تھلگ کرنے کی کوشش نہ کرے۔

شریعت کے اصل مقصود یعنی تزکیۂ اخلاق کے پہلو سے یہ ایک بے حد اہم بات ہے اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایک صاحب ایمان جیسے اپنے لیے دوسرے انسانوں کے سامنے رسوائی کو پسند نہیں کرتا، اسی طرح اپنے دوسرے مسلمان بھائیوں کے لیے بھی اس کا جذبہ اور کوشش یہی ہونی چاہیے کہ انھیں رسوائی اور سزا کا سامنے کیے بغیر توبہ اور اصلاح کا موقع مل جائے۔ اہل ایمان کو خود اپنے گناہوں کو یاد رکھتے ہوئے گناہ کے مرتکب ہونے والے اپنے مسلمان بھائی کے لیے بھی ستر اور پردہ پوشی کا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ اس سے انھیں اس بات کی یاددہانی ہوگی کہ ان کے نامۂ اعمال میں بھی بہت سے گناہ ہیں جن پر خدا نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں لوگوں کا عمومی مزاج اس کے برعکس تشکیل پا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ایک برخود غلط رویے (self-righteousness) کا شکار ہو چکا ہے اور دوسرے انسانوں سے ہمدردی کے بجائے ان کی رسوائی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی لحاظ سے ایک نہایت پست اور منفی رویہ ہے، اور سیدنا مسیح علیہ السلام نے بنی اسرائیل میں پائے جانے والے اسی رویے کی قباحت واضح کرتے ہوئے ایک واقعے میں، جس میں لوگ بدکاری کی مرتکب ہونے والی ایک خاتون کو پورے مذہبی جوش وخروش کے ساتھ سنگ سار کرنے کے لیے لے جا رہے تھے، ان

سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ اسے سنگ سار کرنے کے لیے پہلا پتھر وہ شخص اٹھائے جس نے زندگی میں خود کبھی بدکاری نہ کی ہو۔ اب ظاہر ہے کہ اگر کسی معاشرے کی اخلاقی تربیت اس نہج پر نہ ہوئی ہو اور گناہ گار انسانوں کے ساتھ ہمدردی اور انھیں سزا دلوانے کے بجائے سزا سے بچاتے ہوئے اخلاقی اصلاح کی ترغیب دینے کا رویہ عام نہ ہو اور ایک مرتبہ جرم کا راستہ اختیار کر لینے والوں کے لیے پلٹ کر معمول کا طرز زندگی اختیار کرنے کے سارے راستے بند ہوں اور وہ باقی کی زندگی مجرمانہ ماحول ہی میں گزارنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ پائیں تو اپنے اخلاقی رویے کے اعتبار سے ایسے معاشرے کو شارع کا مطلوب معاشرہ نہیں کہا جا سکتا۔

ریاست سے متعلق اسلام کے بیان کردہ احکام و ہدایات کا اہم ترین حصہ ارباب حل وعقد کی ذمہ داریوں اور طرز حکمرانی سے متعلق ہے۔ ان تمام ہدایات کا محور ایک بنیادی اخلاقی اصول ہے، یعنی یہ کہ اختیار و اقتدار کو ایک امانت اور ذمہ داری سمجھا جائے اور اسے خوف خدا اور خدمت خلق کے جذبے کے ساتھ خالصتاً لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ حکمران طبقے میں ایک خاص اخلاقی رویے کی آبیاری کیے بغیر مذکورہ طرز حکمرانی کا رائج ہونا محض چند قوانین منظور کر لینے سے ممکن نہیں۔ کسی قوم کے حکمران طبقے کا طرز عمل درحقیقت اپنے معاشرے ہی کی عکاسی کرتا ہے اور اس کے اچھے یا برے اوصاف بحیثیت مجموعی قوم کے اخلاقی رجحانات ہی کی تصویر ہوتے ہیں۔ چنانچہ حکمران طبقے کے بعض افراد تو مستثنیٰ ہو سکتے ہیں، لیکن حکمران طبقے سے بحیثیت ایک طبقے کے معاشرے کے عمومی اخلاقی معیار سے ہٹ کر کسی اخلاقی رویے کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب بعض روایات میں 'کما تکونون یومر علیکم' کے الفاظ میں غالباً اسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے، یعنی جس طرح کے تم ہو گے، اسی طرح کے حکمران تم پر حکمرانی کریں گے۔ (القضاعی، مسند الشہاب، ۵۷۷۔ بیہقی، شعب الایمان، ۷۳۹۱)

قرآن نے اپنے اس زاویۂ نگاہ کو ان مقامات پر مزید موکد کیا ہے جہاں اس نے بنی اسرائیل میں شرعی قوانین کی پاس داری نہ کرنے یا ان کو پامال کرنے کا مجرم صرف ان کے ارباب حل وعقد کو نہیں، بلکہ بحیثیت مجموعی پورے گروہ کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن ایسے معاملات میں قانونی و انتظامی ڈھانچے کو یک طرفہ طور پر مجرم نہیں ٹھہراتا، اس لیے کہ مثال کے طور پر اگر کسی معاشرے میں عدالتیں اور نفاذ قانون کے ادارے انصاف فراہم نہیں کرتے تو بظاہر یہ اگرچہ حکومتی نظام کا قصور ہے، لیکن اس کے محرکات کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہو گا کہ حکام کے ہاں اخلاقی حدود کی پامالی کا اصل منبع خود معاشرے کا اخلاقی فساد ہے اور حاکم، قاضی یا کوئی دوسرا انتظامی منصب دار جب

فیصلہ یا اقدام کرتے ہوئے عدل وانصاف کو پس پشت ڈال دیتا ہے تو اس کے لیے تحریک پیدا کرنے، دباؤ ڈالنے اور تحریص وترغیب یا تخویف کے سارے اسباب فراہم کرنے کا عمل درحقیقت خود معاشرے میں ہو رہا ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ ریاستی نظام کو چلانے کے لیے کل پرزے ظاہر ہے کہ معاشرے ہی سے فراہم ہوتے ہیں اور ان کے اخلاقی رجحانات کی تشکیل بھی عمومی معاشرتی اثرات ہی کے تحت ہوتی ہے، چنانچہ ان کے لیے اپنی منصبی حیثیت میں بھی اس سے بلند تر کسی اخلاقی معیار کی توقع کرنا عبث ہے، بلکہ یہ واقعہ ہے کہ ایسے معاشرے میں کسی دیانت دار فرد کے لیے اپنے ضمیر کے مطابق منصبی ذمہ داریاں انجام دینا ہی کم وبیش ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے جہاں لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانے اور انصاف کو خریدنے کی ممانعت بیان کی ہے، وہاں اس کا نقطۂ آغاز حکام کو نہیں بلکہ خود معاشرے کو قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

”ولا تاکلوا اموالکم بالباطل وتدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون“

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم سیاسی اور انتظامی سطح پر ارباب اختیار کو بحیثیت مجموعی ان اوصاف کا نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اجتماعی اخلاقی آدرشوں کی آبیاری کو تعلیم وتربیت کے نظام کا حصہ، بلکہ مقصود بنایا جائے، رشوت اور بدعنوانی کے معاشی ومعاشرتی اسباب کا ازالہ کیا جائے اور ظلم، ناانصافی اور استحصال کو جنم دینے اور اس کو تحفظ فراہم کرنے والے سیاسی اور سماجی کلچر کا خاتمہ کیا جائے۔

اب تیسرے سوال کا جائزہ لیجیے:

اوپر کی سطور میں ہم نے جو بحث کی ہے، اس سے واضح ہے کہ شریعت کے بیان کے حوالے سے قرآن کا مطمح نظر فقہ اور قانون کے زاویۂ نگاہ سے کہیں زیادہ وسیع، جامع اور ہمہ گیر ہے۔ فقہ کا دائرہ شرعی احکام کے ان پہلوؤں تک محدود ہے جنھیں متعین قانونی ضابطوں کی صورت میں بیان کرنا اور ان پر فقہی جواز یا عدم جواز کا حکم لگانا ممکن ہو۔ قانون کا دائرہ اس سے بھی زیادہ تنگ اور محدود ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں صرف وہ چیزیں زیر بحث آ سکتی ہیں جن کا تعلق عدالت وقضا سے ہو اور جن میں ریاستی نظام کی مداخلت ممکن ہو۔ قرآن کا زاویۂ نگاہ چونکہ ان دونوں محدودیتوں سے بلند تر ہے اور وہ شریعت کو اخلاقی تزکیہ وتطہیر کے حصول کا ایک ذریعہ قرار دیتا ہے، اس لیے اس نے ان دونوں پہلوؤں کو الگ الگ بیان نہیں کیا اور نہ ریاست اور عدالت کو براہ راست کہیں مخاطب کیا ہے۔ قرآن کے اس اسلوب سے اس کا یہ زاویۂ نگاہ واضح ہوتا ہے کہ وہ شریعت کے احکام پر عمل درآمد اور ان کے نفاذ کے جذبے کو خود

معاشرے کے اندر سے پھوٹا ہوا دیکھنا چاہتا ہے اور اس کے نزدیک آئیڈیل یہ نہیں کہ کوئی قانونی اتھارٹی محض حاکمانہ اقتدار کے بل بوتے پر شرعی حدود وضوابط کی پاس داری اور ان کی تنفیذ کا فرض انجام دے دے، بلکہ یہ ہے کہ خدا کی شریعت کی پیروی اور اس کے نفاذ کے لیے driving force خود معاشرہ ہو جو اس مقصد کے لیے مناسب قانونی وانتظامی ادارے بھی وجود میں لائے اور اس ذمہ داری کی ادائیگی کے حوالے سے ان کی کارکردگی کا مسلسل محاسبہ بھی کرتا رہے۔

علم عمرانیات کی رو سے قرآن کے اس زاویہ نگاہ کی اہمیت اور معنویت بے حد واضح ہے۔ معاشرہ اصلاً چند مشترک مقاصد اور منافع کے حصول کے لیے تشکیل پاتا ہے اور اس کی تشکیل کے لیے افراد یا گروہ اگر اپنی آزادانہ مرضی اور اختیار کو قربان کرتے ہیں تو انھی مشترکہ مقاصد اور منافع کے پیش نظر کرتے ہیں۔ چنانچہ معاشرے کے نظام کے لیے شیرازہ بندی کا کام اصلاً حقوق وفرائض کے حوالے سے ان اساسی تصورات کے ساتھ وابستگی سے حاصل ہوتا ہے جن کی روشنی میں معاشرتی نظام اور قوانین تشکیل دیے جاتے ہیں۔ سماجی سطح پر ان تصورات کے عمومی شعور سے مقاصد اور منافع کی نگہبانی کا ایک خودکار نظام وجود میں آ جاتا ہے اور معاشرہ اپنی روزمرہ سرگرمیوں کے تسلسل میں اصلاً اسی سماجی نظام پر انحصار کر رہا ہوتا ہے۔ جہاں تک رسمی قانون کا تعلق ہے تو وہ معاشرے سے مقدم نہیں ہوتا اور نہ اس کی تشکیل کے بنیادی اصولوں کو dictate کرتا ہے۔ اس کے برعکس وہ کسی معاشرے کے اساسی فلسفۂ حیات اور اس کے تحت پیدا ہونے والی عملی رسوم اور حدود وقیود کی فرع ہوتا اور ان کے رائج اور مستحکم ہو جانے کے بہت بعد وجود میں آتا ہے۔ پھر یہ کہ معاشرتی نظم کو برقرار رکھنے کے لیے نفاذ قانون کے رسمی اداروں کی مداخلت کا کم سے کم ہونا اور ناگزیر صورتوں تک محدود ہونا بہتر سمجھا جاتا ہے، کیونکہ حد سے زیادہ مداخلت نہ صرف قانونی اداروں کی ذمہ داریوں میں ناقابل برداشت اضافہ کر سکتی ہے، بلکہ قانونی اداروں پر زیادہ انحصار خود معاشرے کی اپنی داخلی قوت کو کمزور کرنے پر منتج ہو سکتا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ سماجی نظام کی شیرازہ بندی میں قانون کا کردار بنیادی اور ہمہ گیر نہیں، بلکہ ثانوی، جزوی اور محدود ہے اور اگر قانون کی پشت پر کسی معاشرے کی ذہنی ہم آہنگی اور اس کی پابندی کرنے کا جذبہ موجود نہ ہو تو محض قانون کے زور پر کسی معاشرے کو مخصوص خطوط پر استوار نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی معاشرے میں نظری سطح پر مروجہ قانونی ڈھانچے کی اساسات کو چیلنج کر دیا جاتا اور اس کے اخلاقی جواز یا عملی افادیت پر سوالات اٹھا دیے جاتے ہیں تو رفتہ رفتہ لوگوں کی اس کے ساتھ وابستگی کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے اور معاشرہ اور قانون،

دونوں بتدریج نئے تصورات کے مطابق ڈھلنا شروع ہو جاتے ہیں۔

اب ہم آخری سوال کی طرف آتے ہیں جو اس بحث کا اصل سوال ہے، یعنی یہ کہ اگر کوئی معاشرہ اپنے مذہبی شعور اور اخلاقی تربیت کے لحاظ سے اس سطح پر نہ ہو کہ اس سے اپنی داخلی اخلاقی قوت کی بنیاد پر شرعی احکام وقوانین کی پاس داری کی توقع کی جا سکے تو قانونی سطح پر اس حوالے سے کیا حکمت عملی اختیار کی جانی چاہیے؟ قرآن مجید سے ہمیں اس سوال کا جواب بھی ملتا ہے۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ قرآن کے زاویۂ نگاہ کی رو سے شریعت دراصل ایمان واخلاق کی فرع ہے اور جب وہ معاشرے کو بحیثیت مجموعی شرعی احکام کا مخاطب بناتا ہے تو یہ فرض کر کے بناتا ہے کہ معاشرے میں ایمان واخلاق کی اقدار اس درجہ مستحکم ہو چکی ہیں کہ معاشرہ اپنی مجموعی حیثیت میں اولاً خود ان احکام کی پابندی کو قبول کرنے اور ثانیاً اپنے سماجی اداروں کی وساطت سے ان کے قانونی نفاذ کو یقینی بنانے کے لیے پوری طرح آمادہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے شرعی قوانین کی اعتقادی واخلاقی اساسات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ انسانی نفسیات اور انسانی معاشرے کی طبعی ساخت کے تناظر میں اس حکمت عملی کے بنیادی پہلووں پر بھی روشنی ڈالی ہے جو کسی معاشرے میں شرعی احکام وہدایات کی عمل داری قائم کرنے کے لیے اختیار کی جانی چاہیے۔

قرآن مجید کے نزول کے مختلف مراحل کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے مکی دور کی سورتوں میں شریعت کے عملی حدود وقیود سے تعرض کرنے کے بجائے توحید اور آخرت کے ان بنیادی تصورات کو دلوں میں راسخ کرنے کی کوشش کی ہے جو انسان اور اس کے رب کے باہمی تعلق کو صحیح اساسات پر استوار کرتے، اس میں اطاعت اور تقویٰ کے لیے آمادگی پیدا کرتے اور زندگی کے معاملات کے حوالے سے جواب دہی کا اخلاقی احساس بیدار کرتے ہیں۔ اس کے بعد مدنی دور میں مختلف معاملات سے متعلق شرعی حدود وقیود کی تعیین کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا، تاہم یہاں بھی شرعی احکام کی فہرست یک بارگی نازل کرنے کے بجائے تدریج کا طریقہ اختیار کیا گیا اور جن احکام کی قانونی سطح پر فوری تنفیذ ممکن یا قرین مصلحت نہیں تھی، ان میں پہلے اصل رکاوٹ کو دور کرنے کا اہتمام کیا گیا اور اس کے بعد مطلوب احکام دیے گئے۔

یہاں قرآن مجید کے ان احکام کا ایک سرسری مطالعہ مفید ہوگا:

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۴ میں اللہ تعالیٰ نے روزے کی فرضیت بیان کرتے ہوئے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص سفر یا بیماری کے باعث رمضان کے مقررہ دنوں میں روزہ نہ رکھ سکے اور باقی دنوں میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا کرنے میں بھی نفسیاتی مشکل محسوس کرے تو وہ روزہ رکھنے کے بجائے فدیہ دے دے۔ بعد میں اس

رخصت کو منسوخ کرتے ہوئے یہ قرار دیا گیا کہ رمضان میں کسی عذر کے تحت چھوڑے جانے والے روزوں کی گنتی دوسرے دنوں میں بہرحال پوری کرنی ہوگی۔ روزہ رکھنے کے بجائے فدیہ دینے کی ابتدائی رخصت کی حکمت واضح ہے کہ اس سے مقصود ان لوگوں کے احوال کی رعایت کرنا تھا جن کا تعارف اسلام کے ساتھ بالکل نیا تھا اور رمضان کے روزے ایک مرتبہ چھوٹ جانے کے بعد انھیں انفرادی طور پر دوسرے دنوں میں قضا کرنے کی ہمت وہ اپنے اندر نہیں پاتے تھے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۰ میں اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کو ہدایت کی ہے کہ وہ اپنے مال میں معروف کے مطابق والدین اور دیگر اقربا کے لیے وصیت کر دے۔ یہ ایک ابتدائی ہدایت تھی جس میں اقربا کے حصوں کی تعیین معروف کے مطابق مرنے والے کی صواب دید پر چھوڑ دی گئی تھی۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کے ساتھ اقربا کے رشتے کی نوعیت اور ان کے مابین منفعت کے تناسب کو سامنے رکھتے ہوئے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصوں کو خود متعین فرما کر ان کی پابندی کو لازم قرار دیا۔ یہ حصے ابتدائی حکم میں بھی متعین کیے جا سکتے تھے، لیکن چونکہ عرب معاشرت میں تمام حق داروں میں وراثت کی منصفانہ تقسیم کا تصور ہی بالکل اجنبی اور نامانوس ہو چکا تھا اور یتیموں کا مال ہڑپ کرنا ایک عام اخلاقی برائی کی صورت اختیار کر چکا تھا، اس لیے ضروری تھا کہ ابتدائی مرحلے میں اس حکم کو لوگوں کے لیے مانوس اور معروف بنانے کے لیے وصیت کا طریقہ تجویز کیا جائے تاکہ مرنے والے اور اس کے ورثا، دونوں کے ہاں منصفانہ تقسیم کا جذبہ بیدار ہو اور وہ اگلے مرحلے میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ تقسیم کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو سکیں۔

سورۂ نساء کی آیت ۲۵ میں زنا سے متعلق عبوری احکام بیان ہوئے ہیں۔ یہاں بدکاری کی زیادہ سنگین صورتوں یعنی پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری آشنائی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ قرآن نے اس مرحلے پر اصلاً کسی باقاعدہ سزا کے بیان کو موضوع نہیں بنایا، بلکہ ایسے اقدامات تجویز کیے ہیں جو قحبہ عورتوں کے لیے اپنی سرگرمیاں جاری رکھنے کو ناممکن بنا دیں اور یاری آشنائی کا تعلق رکھنے والے جوڑے اپنے طرز عمل سے تائب ہو جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے معاشرے میں جہاں زنا عام ہو اور لوگوں کے اندر اس کے بارے میں اخلاقی حساسیت مردہ چکی ہو، وہاں کوئی قانونی اقدام کرتے ہوئے ابتدائی مرحلے پر جرم کی ایسی صورتوں پر توجہ مرکوز کی جائے گی جو بدکاری کے فروغ کے لیے منبع و مصدر کی حیثیت رکھتی ہوں اور جن کو ختم کیے بغیر سماجی یا انفرادی سطح پر عفت و عصمت کے تصور کی آبیاری اور اس کے مطابق پاکیزہ اخلاقی زندگی کی فضا پیدا کرنا ناممکن ہو۔ مزید یہ کہ جرم کے حوالے سے کیے جانے والے تادیبی

اقدامات کا فوری مقصد بھی جرم کی قرار واقعی سزا دینے کے بجائے محض جرم کی ان صورتوں کا سد باب ہوگا اور جرم کے مرتکبین کو پورا پورا موقع دیا جائے گا کہ وہ توبہ واصلاح کا راستہ اختیار کر لیں۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عہد نبوی میں شرعی احکام کے نزول کا سلسلہ شروع ہونے کے بعد ایک خاص وقت تک شراب اور سود کو حرام نہیں کیا گیا۔ یہ تعبیر زیادہ درست نہیں ہے۔ شراب، جوا اور سود اپنی نوعیت کے لحاظ سے کوئی ''فقہی احکام'' نہیں بلکہ اخلاقی برائیاں ہیں اور انھیں مثبت معنوں میں شرعی طور پر جائز قرار دیے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن نے ان کی ناپسندیدگی اور شناعت کے ضمن میں اپنا رجحان ابتدا ہی سے واضح رکھا ہے۔ درست بات یہ ہے کہ انھیں قانونی طور پر جرم اور قابل مواخذہ قرار دینے کے لیے اس وقت کا انتظار کیا گیا جب لوگ ذہنی طور پر ان کی شناعت سے مانوس ہو جائیں اور قانونی پابندی کے نافذ ہونے کے بعد ان کے ترک کرنے میں عملاً زیادہ مشکل پیش نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی قانون کو اگر کتاب قانون میں تو درج کر دیا جائے، لیکن معاشرہ ابھی ذہنی طور پر اس کی پابندی کے لیے تیار نہ ہو یا عملی پیچیدگیوں کی وجہ سے قانونی سطح پر اس کا موثر نفاذ ممکن نہ ہو تو اس کے نہایت منفی نفسیاتی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ قانون کی حرمت اور اس کی تاثیر اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب وہ عملاً نافذ بھی ہو رہا ہو۔ بصورت دیگر قانون نہ صرف اپنی نفسیاتی تاثیر سے محروم ہو جاتا ہے، بلکہ الٹا قانون شکنی کا رجحان پیدا کرنے اور قانون کی پابندی کے تصور کو بحیثیت مجموعی کمزور کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی پہلو کو یوں بیان کیا ہے کہ قرآن میں زنا اور شراب کی حرمت کا حکم پہلے ہی دن نازل نہیں کر دیا گیا، بلکہ پہلے تذکیر اور وعظ و نصیحت کے ذریعے سے لوگوں میں خوف خدا کا جذبہ پیدا کیا گیا، ورنہ اگر ابتدا ہی میں یہ ممانعت نازل کی جاتی تو لوگ کہتے، بخدا ہم کبھی زنا اور شراب کو نہیں چھوڑیں گے۔

روایتی مذہبی نقطۂ نظر میں بالعموم تدریجی مراحل میں نازل ہونے والے شرعی احکام کو محض تاریخی اہمیت کا حامل جبکہ عملاً بے مصرف سمجھا جاتا ہے۔ تاہم ہماری رائے میں قرآن مجید کے ایک آفاقی پیغام ہونے کے تناظر میں قرآن کی حتمی ترتیب میں ان ابتدائی اور تدریجی احکام کو بھی پوری طرح محفوظ رکھا جانا اپنے اندر اس سے کہیں زیادہ معنویت رکھتا ہے اور ان کو محفوظ رکھنے کا مقصد انسانی ذہن کو اس نکتے کی طرف متوجہ رکھنا ہے کہ شریعت کے حتمی احکام کو عملاً کسی معاشرے میں نافذ کرتے ہوئے اس کے احوال و ظروف کی رعایت ملحوظ رکھی جانی چاہیے اور حالات یا موانع کا تقاضا ہو تو معاشرے کو ایک مبنی بر مصلحت تدریج کے ساتھ ہی اصل آئیڈیل کی طرف لے جانا چاہیے۔ جلیل القدر حنفی اصولی اور فقیہ ابوبکر الجصاص نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قرآن مجید میں کوئی منسوخ حکم ایسا نہیں جسے ہر اعتبار سے

نا قابل عمل قرار دیا گیا ہو، بلکہ حکم میں تبدیلی کا تعلق دراصل احوال میں تبدیلی سے ہے اور اگر وہ حالات دوبارہ پیدا ہو جائیں جن میں پہلا حکم دیا گیا تھا تو حالات کے تقاضے سے پہلا حکم بھی عود کر آئے گا۔ ہمارے نزدیک جصاص کی یہ بات دو ترامیم کے ساتھ درست ہے:

ایک یہ کہ انھوں نے یہ بات ایک محدود اور جزوی فقہی مفہوم میں بیان کی ہے جو بجاے خود درست ہے، تاہم اس سے کسی مخصوص معاشرے میں نفاذ شریعت کی حکمت عملی کا ایک عمومی اصول بھی اخذ کیا جا سکتا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے شرعی احکام وقوانین کے مخصوص مزاج کے ساتھ مناسبت یا عدم مناسبت کے تناظر میں غیر عرب معاشروں میں شریعت کے نفاذ میں تدریج کی جو حکمت عملی بطور اصول تجویز کی ہے، کسی معاشرے کی ذہنی وفکری اور اخلاقی سطح کے تناظر میں بھی نفاذ شریعت کے لیے وہی حکمت عملی اختیار کرنا ضروری ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن مجید میں عبوری نوعیت کے جو احکام محفوظ رکھے گئے ہیں، ان کی حیثیت نظائر کی ہے جنھیں تجویز کرتے وقت عرب معاشرے کے ان مخصوص عبوری حالات کو ملحوظ رکھا گیا تھا جن میں یہ احکام دیے گئے۔ بعد کے زمانوں میں ایسی صورت حال سے سابقہ پیش آنے پر ان نظائر سے اصولی راہنمائی تو لی جائے گی، لیکن یہ کسی باقاعدہ شرعی حکم کی حیثیت نہیں رکھتے جنھیں بعینہٖ اسی صورت میں اختیار کرنا لازم ہو۔ اس کے بجاے اقدامات کی عملی صورت تجویز کرتے وقت اس مخصوص معاشرے کے حالات وضروریات سامنے رکھنا ضروری ہوگا جسے عبوری اور تدریجی مراحل سے گزار کر اصل شریعت کی پیروی کے قابل بنانا مقصود ہے۔

مذکورہ سطور میں کی جانے والی بحث کا خلاصہ حسب ذیل نکات کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے:

۱۔ کسی معاشرے کو 'اسلامائز' کرنے کا عمل اپنے بنیادی تصورات اور نوعیت کے لحاظ سے اصلاً معاشرے میں ایمان واخلاق کی جوت جگانے، اس کی ذہنی وفکری سطح بہتر بنانے اور اس کی سماجی سرگرمیوں کو اخلاقی حدود کا پابند بنانے سے عبارت ہے۔ شریعت کا مقصد بھی انسان کا اخلاقی تزکیہ ہے اور قرآن مجید نے اسی پہلو سے ہر شرعی حکم کی ایمانی واخلاقی اساسات اور اس کو محیط مختلف اخلاقی پہلوؤں کی طرف اہتمام کے ساتھ توجہ دلائی ہے۔ گویا قرآن کے زاویۂ نگاہ سے قانونی احکام کوئی الگ تھلگ (separable) ہدایات نہیں، بلکہ ایمان واخلاق پر مبنی ایک وسیع تر نظام کا حصہ ہیں اور اس سے الگ کر کے نہ تو ان کی علمی وعقلی اساسات اور حکمتوں کی توضیح ممکن ہے اور نہ تزکیہ وتطہیر کا وہ مقصد ہی حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے پیش نظر شارع کی طرف سے یہ احکام دیے گئے۔ چنانچہ اگر نفاذ شریعت کا مقصد کسی معاشرے کو اسلامی معاشرہ بنانا ہے تو اس کے لیے منظم کی جانے والی جدوجہد کا ہدف بھی معاشرے کا

اسلامی تصور بحیثیت کل ہونا چاہیے نہ کہ محض اس کے بعض اجزا۔

۲۔ شریعت کے نفاذ کے لیے معاشرہ اور نظم اجتماعی کی تقسیم محض انتظامی پہلو سے ہے، جبکہ اخلاقی ذمہ داری کے اعتبار سے معاشرہ ایک ناقابل تقسیم کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن ہر جگہ اپنے احکام کا مخاطب بحیثیت مجموعی اہل ایمان کے پورے معاشرے کو بناتا ہے اور انھیں اسی حیثیت میں ان کی پابندی کا مکلّف ٹھہراتا ہے، جبکہ یہ حکم کی نوعیت ہوتی ہے جو یہ طے کرتی ہے کہ ان میں سے کون سی چیزیں فرد سے متعلق ہیں، کن ہدایات کی تنفیذ کی ذمہ داری سماجی سطح پر معاشرے پر عائد ہوتی ہے اور کون سے امور ہیں جن پر عمل درآمد ایک بااختیار قانونی اتھارٹی پر منحصر ہے۔ یوں قرآن شریعت پر عمل اور اس کی پابندی کو بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کی ذمہ داری قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک نفاذ شریعت کا معیاری تصور یہ ہے کہ شرعی حدود کی پاس داری کا جذبہ پورے معاشرے پر غالب ہو اور قانونی وسماجی اداروں کو اس مقصد کے حصول کے لیے وسیلے کی حیثیت سے استعمال کیا جائے، نہ یہ کہ ارباب حل وعقد محض حاکمانہ اختیار کے زور پر سوسائٹی پر دین کے چند مظاہر کو نافذ کر دیں۔

۳۔ قانون کے موثر اور بامقصد نفاذ کے لیے سوسائٹی میں ان ایمانی واخلاقی اساسات اقدار کا احیا اور استحکام ضروری ہے جو قانون کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مذہبی شعور اور اخلاقی حس کو بیدار کیے بغیر قوانین کا ایک ظاہری ڈھانچہ کھڑا کر دینے سے نہ معاشرے کے تزکیے کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے اور نہ قانون ہی پر پوری طرح عمل درآمد ممکن ہے۔ اس لیے اگر سوسائٹی کی عمومی ذہنی وفکری فضا کسی قانونی پابندی کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور قانون کا موثر نفاذ ممکن نہ ہو تو اصل توجہ ایمان واخلاق کو بہتر بنانے اور نفاذ شریعت کے لیے فکری واخلاقی سطح پر زمین ہموار کرنے پر مرکوز کرنی چاہیے جبکہ قانون کے نفاذ میں حالات کی رعایت سے تدریج کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ اسی طرح ایسی فاسد رسوم جو معاشرے میں رچ بس گئی ہوں، ان کو جڑ سے اکھاڑنے کے لیے محض قانونی حکم کا بیان کر دینا کافی نہیں، بلکہ سماجی عوامل اور محرکات کے ذریعے سے لوگوں کے تصورات کی اصلاح کی جانی چاہیے۔

اس بحث کی روشنی میں دیکھیے تو ہمارے ہاں رائج مذہبی تصورات اور ان کی بنیاد پر کی جانے والی جدوجہد سے نفاذ اسلام کی ایک بے حد مسخ شدہ اور نہایت غیر متوازن تصویر سامنے آتی ہے۔ مثلاً:

اگر کسی معاشرے میں شارع کی ہدایت کے مطابق شادی کے لیے بیٹی، بلکہ بیٹے کی مرضی کو بھی کوئی اہمیت نہ دی جاتی ہو اور اس معاملے میں ماں باپ کی پسند کے مقابلے میں اپنا انتخاب بیان کرنے کو غیر صحت مندانہ سماجی رویہ سمجھا جاتا ہو، وہاں یک طرفہ طور پر باپ کے حق ولایت کو قانونی طور پر نافذ کر دینا اور اگر کوئی لڑکی اپنے حق کے استعمال کا

موقع نہ پا کر عدالت کے ذریعے سے یا اس کی وساطت کے بغیر اپنی پسند کی شادی کر لے تو کیا اس کے نکاح کو باطل قرار دے کر 'حدود آرڈیننس' کے تحت اس کے خلاف بدکاری کا مقدمہ درج کرنے کو شارع کا منشا قرار دیا جا سکتا ہے؟

اگر کسی معاشرے کی اخلاقی حالت یہ ہو کہ مختلف مذہبی گروہ اعتقادی و فقہی تعبیرات کے اختلاف کی بنیاد پر ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہوں، ایک دوسرے کو گستاخ رسول، گستاخ امام اور منکر حدیث کہتے ہوں، ایک دوسرے کے خلاف توہین رسالت کے مقدمے درج کراتے ہوں، اور جہاں گروہی مذہبی یا سیاسی اختلافات کی چوکھٹ پر انسانی جان و مال اور آبرو کی قربانی چڑھانا عین دین و ایمان کا تقاضا سمجھا جاتا ہو، وہاں یہ فرض کرنے کی گنجایش کس حد تک درست ہوگی کہ کوئی مسلمان توہین رسالت کے سوال کو اپنے کسی ذاتی یا گروہی مفاد کے لیے استعمال نہیں کر سکتا، اس لیے کسی غیر مسلم کے خلاف توہین رسالت کا الزام عائد کیا جانا ہی اس کا جرم ثابت ہونے کے مترادف ہے؟

اگر کسی معاشرے میں کشف و الہام انفرادی دائرے سے اٹھ کر ایک باقاعدہ اداراتی صورت اختیار کر چکے ہوں، ان کی بنیاد پر شخصیات اور جماعتوں کے عنداللہ مقبول ہونے یا نہ ہونے کے فیصلے کیے جاتے ہوں، لوگوں کی ان کی طرف دعوت جاتی اور ان کے ساتھ وابستہ ہونے والوں کو نجات کی بشارت دی جاتی ہو، القا و الہام کی بنیاد پر مراقبہ وسلوک کے نظام مرتب کیے جاتے، بلکہ سیاسی و مذہبی اختلافات میں بھی حق و باطل کی تفریق کرنا ایک عام چلن ہو، جہاں خواب اور بشارات کسی کے مامور من اللہ ہونے کا ایک مستند ذریعہ سمجھے جاتے ہوں، ایسی فضا میں اگر کوئی شخص ''شبانی سے کلیمی دو قدم ہے'' کا نعرۂ مستانہ بلند کر دے اور لوگ اس کے فریب میں مبتلا ہو کر اسے ایک ''امتی نبی'' مان لیں تو انھیں کس حد تک اس کا قصور وار ٹھیرایا جا سکتا اور راہ راست پر لانے کی ہمدردانہ کوشش کرنے کے بجائے ان کا معاشرتی مقاطعہ کرنے اور قانونی اقدامات کے ذریعے سے انھیں مسلمانوں سے بالکل الگ تھلگ کر دینے کو کس حد تک اخلاق، حکمت اور دعوت دین کے تقاضوں کے مطابق قرار دیا جا سکتا ہے؟

ایک ایسی سوسائٹی جس میں فحاشی اور جنسی بے راہ روی کے محرکات و ترغیبات بکثرت میسر جبکہ مناسب عمر میں آسان شادی کے مواقع معدوم ہوں، جہاں عالمی سرمایہ دارانہ معیشت کے تحت در آنے والے تہذیبی و اخلاقی اثرات اور ایک ناہموار سماجی ڈھانچے سے پیدا ہونے والی ترجیحات بنیادی کردار ادا کرتی ہوں، جہاں پیشہ ورانہ بدکاری معاشرے میں خواتین کی محکومانہ حیثیت اور ان کے استحصال پر مبنی ایک مضبوط نظام کی پیداوار ہو، اس صورت حال میں زنا کی سزا کو محض قانون کی کتاب میں درج کر دینے سے معاشرے کی اخلاقی تطہیر و تربیت کے وہ تقاضے

کیونکر پورے ہوں گے جو شریعت کا اصل مطلوب ہے اور کیا دین کے تجویز کردہ اخلاقی وسماجی ڈھانچے کے بغیر یہ سزائیں ایک بے جوڑ سی چیز دکھائی نہیں دیں گی؟

ایک ایسے معاشرے میں جہاں تقسیم دولت میں تفاوت اور طبقاتی تفریق جرم کے محرکات میں ایک اہم محرک کی حیثیت رکھتا ہو، روزگار اور معاشی مواقع سے محروم نوجوان چوری ڈاکے کو ذریعہ روزگار بنا لینے پر مجبور ہو جائیں، نظام انصاف ظلم اور ناانصافی کا نمونہ بن چکا ہو اور جھوٹے مقدمات کا تناسب اگر زیادہ نہیں تو جینوئن مقدمات سے کم بھی نہ ہو، معاشرے کے طاقتور طبقات قانون کی گرفت سے کلیتاً آزاد ہوں جبکہ قانون کا پھندا صرف کمزور اور سیاسی پشت پناہی سے محروم مجرموں کے گلے میں پورا آتا ہو، ایسے معاشرے میں سرقہ اور حرابہ کی سزاؤں کو قانون کا حصہ بنا دینے اور سوسائٹی کی اخلاقی صورت حال سے صرف نظر کرتے ہوئے انھیں جوں کا توں نافذ کرنے پر اصرار کو کیا جائز طور پر نفاذ شریعت کی طرف پیش رفت کہا جا سکتا ہے؟

ایک ایسا معاشرہ جہاں لوگوں کی اکثریت طلاق کے شرعی طریقے اور اس کی حکمتوں سے ناواقف ہو، جہاں معاشرتی اور معاشی مشکلات ومسائل نے لوگوں سے صبر وحوصلہ اور تحمل چھین کر انھیں ذہنی تناؤ کا مریض بنا دیا ہو، جہاں مطلقہ عورت کے لیے باعزت زندگی گزارنا یا عقد ثانی کرنا بے حد مشکل ہو اور طلاق مرد کے بجائے حقیقت میں عورت کے لیے سزا قرار پائے، کیا ایسے معاشرے میں ایک مجلس کی تین طلاقوں کو لازماً نافذ قرار دینا حکمت ومصلحت پر مبنی شریعت کا منشا ہو گا اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کو پامال کرنے کی سزا فی الواقع اس کے اصل مجرم یعنی شوہر ہی کو ملے گی؟

یہ چند سوالات محض نمونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ورنہ نفاذ اسلام کے ناقص، محدود اور یک طرفہ تصور کے تحت کیے جانے والے اقدامات کا جائزہ لیجیے تو قدم قدم پر وہی منظر دیکھنے کو ملتا ہے جسے سیدنا مسیح علیہ السلام نے اپنی الہامی زبان میں ''مچھروں کو چھاننے اور اونٹوں کو نگل لینے'' سے تعبیر فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شرعی احکام کے درست اور منصفانہ نفاذ کے لیے انفرادی وسماجی اخلاقیات کا ڈھانچہ موجود نہ ہو جو اپنے داخلی اور خارجی دباؤ کے تحت قانون پر اس کی لفظ اور روح کے مطابق عمل درآمد کرا سکے، اور اس کی غیر موجودگی میں دوسرے درجے میں ہی سہی، خواتین کی دادرسی کے لیے موثر اور منصفانہ قانونی انتظام بھی موجود نہ ہو تو قانون کی کتاب میں درج کی جانے والی اسلامی شقیں بھی عملاً کمزور اور بے بس طبقات کے استحصال پر منتج ہوں گی۔ مذہبی طبقے کا یہ استدلال یقیناً درست ہے کہ غیر منصفانہ نظام کے تحت قانون کے غلط استعمال کا ذمہ دار اصل قانون کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا، لیکن اس کے ساتھ یہ

بات بھی اتنی ہی درست ہے کہ اگر عملی قانونی ڈھانچہ ظلم وستم اور ناانصافی پر مبنی ہو اور اس میں کوئی بہتر سے بہتر قانون بھی انصاف فراہم کرنے کے بجائے ظلم پر منتج ہو جائے تو ایسے نظام پر اسلامی قوانین کی چادر ڈال کر مطمئن ہو جانا بھی دین یا معاشرے کی کوئی خدمت نہیں اور اس سے زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ قانونی ڈھانچے میں ان بنیادی تبدیلیوں کے لیے جدوجہد کی جائے جن کے بغیر شرعی قوانین کے فوائد اور برکات سے مسلمانوں کا معاشرہ بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔

www.ghamidi.net
Copyright © 2009
All Rights Reserved

سفرنامہ

ریحان احمد یوسفی

کراچی کا سفر

[نقطۂ نظر' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

جاوید صاحب ڈاؤ میڈیکل یونیورسٹی کے سمپوزیم میں شرکت کے لیے کراچی تشریف لائے۔ مختلف مصروفیات کی بنا پر ان کا یہاں قیام تقریباً ایک ہفتے (۱۶ تا ۲۲ دسمبر) رہا۔ اس قیام کی روداد درج ذیل ہے۔

۱۶ دسمبر بروز جمعرات جاوید صاحب PIA کی فلائٹ نمبر PK-303 سے دوپہر ایک بجے کراچی پہنچے۔ اس دفعہ جاوید صاحب کے قیام کے دوران میں مختلف تقاریر، انٹرویوز، ٹی وی ریکارڈنگ اور ملاقاتوں کی کافی مصروفیات رہیں۔ جن کا آغاز ۱۲ دسمبر کی سہ پہر ڈاکٹر فرخ ابدالی اور ڈاکٹر احسن کے ساتھ ملاقات سے ہوا۔ اس کے فوراً بعد مہناز رحمٰن صاحبہ نے اقلیتوں کے حقوق کے سلسلے میں جاوید صاحب سے انٹرویو کیا۔ وہ ایک این جی او سے بحیثیت پروجیکٹ ایڈوائزر وابستہ ہیں۔ جاوید صاحب نے اسلامی تعلیم کی روشنی میں ان کے سوالات کے جواب دیے۔

انٹرویو میں جاوید صاحب نے ایک اہم بات کی طرف ان کی توجہ مبذول کرائی۔ انھوں نے کہا کہ ایک طرف روایتی اہل علم ہیں جو اسلام کی دستوری تعبیر اور سخت قوانین کے ذریعے سے معاشرے کی اصلاح کا کام ایک غیر فطری طریقے سے کررہے ہیں اور دوسری طرف ترقی پسند لوگ ہیں جو ان قوانین کی مخالفت میں اسلام کو اپنا ہدف اور دشمن سمجھنا شروع کردیتے ہیں۔ اس کے برعکس انھیں چاہیے کہ وہ دین کی اصل تعلیم اچھے اہل علم سے حاصل کریں اور پھر جو چیزیں اصولی طور پر غلط ہیں ان کی اصلاح کی کوشش کریں۔ انھیں اسلام اور اسلام کے نمائندوں میں فرق کرنا

چاہیے۔ خاتون نے اس بات سے اتفاق کیا۔ انھوں نے اپنا پس منظر بیان کیا کہ وہ نوجوانی کے زمانہ سے ترقی پسند حلقوں سے منسلک ہوگئی تھیں مگر کمیونزم کے زوال کے بعد وہ تصوف کی طرف مائل تھیں۔

میرے لیے یہ صورت حال نئی نہیں تھی کیونکہ میرے علم میں بھی ایسی متعدد کہانیاں تھیں۔ خدا کے منکرین کمیونزم کی شکست کے بعد جب پلٹے تو ان کے سامنے ایک سخت گیر اور جامد خدا کا تصور آ گیا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ تصویر ان غیر معقول فقہی احکام (مثلاً قتل کے مقدمہ میں عورت کی گواہی کا قبول نہ کیا جانا وغیرہ) کے آئینے میں ظاہر ہوئی جو عصر حاضر کے ایک پڑھے لکھے آدمی کے لیے نا قابل فہم اور نا قابل قبول ہیں۔ لہٰذا اس 'فقہی' خدا کے مقابلے میں تصوف کا وہ خدا ان کے نزدیک قابل ترجیح ٹھہرا جو انسان کے جذبۂ بندگی کی تسکین تو کرتا ہے مگر اس کی عملی زندگی میں شرعی احکام دے کر پابندیاں نہیں لگاتا۔ کتنی عجیب بات ہے کہ قرآن اپنے منکرین کی غیر معقولیت کو ان کے کفر کا سبب قرار دیتا ہے اور آج اسلام کی ایسی تصویر سامنے ہے جس میں لوگ شرعی احکام کو غیر معقول سمجھ کر دوسرے تصورات کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کا سبب جاوید صاحب کے الفاظ میں اس کے سوا کیا ہے کہ ایک عرصے سے قرآن اس امت کے علم و عمل کی اساس نہیں رہا۔

مہناز رحمٰن صاحبہ کے بعد ڈاکٹر عامر جعفری ملاقات کے لیے تشریف لائے۔ ان کا تعلق Centre of Biomedical Ethics and Culture نامی ادارے سے تھا۔ یہ ادارہ میڈیکل کے شعبے سے متعلق اخلاقی مسائل کے حل کے لیے کام کرتا ہے۔ ان کے ادارے میں جاوید صاحب کا ایک لیکچر تھا۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر عامر صاحب اپریل میں جاوید صاحب کو ایک تربیتی ورکشاپ میں مدعو کرنا چاہتے تھے جس کی تفصیلات پر اس نشست میں گفتگو ہوئی۔

''آج'' ٹیلیوژن کے راشد محمود کو جاوید حاحب سے ملاقات کے لیے آنا تھا مگر ان کے آنے میں کچھ تاخیر ہوگئی۔ اس لیے ڈاکٹر عامر کے جانے کے بعد جاوید صاحب سے مختلف امور پر گفتگو ہوتی رہی۔ خاص طور پر مہناز رحمٰن صاحبہ کے انٹرویو میں جو نکات سامنے آئے ان میں سے ایک بڑا اہم نکتہ اصلاح معاشرہ بذریعہ تعلیم تھا جس پر جاوید صاحب نے بہت زور دیا تھا۔ میں نے دوران گفتگو میں جاوید صاحب کی خدمت میں عرض کیا کہ مغربی تہذیب کی جس یلغار کا آغاز ہوا ہے اس سے بظاہر اب پناہ ملنا مشکل ہے۔ ہماری اپنی تہذیبی روایات کی بنا پر لوگوں میں ایک جھجک پائی جاتی ہے مگر جو لوگ اس تہذیبی دائرے سے باہر نکل کر دوسرے ممالک میں آباد ہوتے ہیں وہ باآسانی اس مغربی ثقافت کے اسیر ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم جاوید صاحب کو ائیر پورٹ لینے پہنچے تو متعدد پاکستانی

خواتین مغربی لباس میں لاؤنج سے باہر آتی نظر آئیں۔ان خواتین کی جھجک غیر ملکی ماحول نے ختم کی اور غیر ملکی میڈیا اب ہماری خواتین کی جھجک دور کر رہا ہے۔ ہمارے ہاں مغربی لباس کے بارے میں جو جھجک اس نسل میں پائی جاتی ہے یقیناً وہ ہماری موجودہ نسل کے بعد نہیں رہے گی اور مردوں کی طرح عورتوں میں مغربی لباس عام ہو جائے گا۔ دوران گفتگو جاوید صاحب نے فرمایا کہ میں آنے والی نسلوں میں نہ صرف اخلاقی انحطاط دیکھ رہا ہوں بلکہ انھیں کرمنل ہوتا بھی دیکھ رہا ہوں۔انھوں نے اپنے صاحبزادے معاذ کے تعلیمی ادارے کے پس منظر میں بتایا کہ صنفی بے راہروی نوجوانوں کو جرائم تک لے جاتی ہے۔مثلاً جب نوجوان دیکھتے ہیں کہ صنف مخالف میں مقبولیت کے لیے مال وزر کے مظاہر مثلاً نئی گاڑی، اعلیٰ لباس، نت نئے موبائل وغیرہ بہت ضروری ہیں تو ان کے حصول کے لیے وہ جرائم کی طرف راغب ہوتے ہیں۔اس سلسلے میں نت نئے جرائم وجود میں آرہے ہیں جو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین نوجوان بھی سرانجام دیتے ہیں۔مثلاً بعض غیر ملکی امتحانات میں اصل طالب علم کی جگہ کوئی قابل نوجوان ، کچھ پیسوں کے عوض، پرچہ حل کرتا ہے۔

راشد صاحب ابھی تک نہیں آئے تھے۔جبکہ مجھے ایک مغربی ملک کے قونصلر جنرل کے اس ڈنر میں شرکت کرنی تھی جو انھوں نے سندھ اور بلوچستان کے علماء اور دانشوروں کے اعزاز میں دیا تھا۔اس لیے میں اجازت لے کر جاوید صاحب سے رخصت ہو گیا۔

اگلے دن یعنی جمعہ ۱۷ دسمبر صبح نو بجے ڈاؤ میڈیکل یونیورسٹی میں جاوید صاحب کا خطاب تھا۔تقریر کا موضوع Ethics, Religion and Abortion تھا۔جاوید صاحب وقت کے بیحد پابند ہیں اس لیے ٹریفک کے پیش نظر ہم جلدی روانہ ہوئے مگر صبح کے وقت کی بنا پر رش کم تھا اور ہم وقت سے کافی پہلے وہاں پہنچ گئے۔راستہ میں میں نے جاوید صاحب کو رات کی تقریب کی روداد سنائی۔تقریب میں قونصلر جنرل نے خطاب کیا اور پاکستان کے لیے اپنے ملک کے تعاون اور امداد کی تفصیل بیان کی۔علماء کی طرف سے مفتی منیب الرحمٰن نے تقریر کی۔ان کی تقریر کافی پسند کی گئی۔اس کا خلاصہ یہ تھا کہ ہم آپ کے ملک کو دنیا کی تنہا سپر پاور مانتے اور اس کی طاقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم آپ کے لیے بھی ضروری ہے کہ دنیا کے معاملات عدل پر چلائیں۔ان کے بعد ایک اور عالم نے بھی تقریر کی جس کے بعد حاضرین کو کھانے کے لیے دوسرے کمرے میں لے جایا گیا۔

تقریب کی سب سے دلچسپ بات یہ تھی کہ ڈنر میں علما کو اعلیٰ درجے کے جھینگے پیش کیے گئے۔میں تو خیر بچپن ہی سے طبعی کراہت کی بنا پر جھینگے نہیں کھاتا مگر میرے گھر والوں نے ،جن کی یہ بڑی مرغوب غذا تھی ،علماء کے اس فتویٰ

www.ghamidi.net Copyright © 2009 All rights reserved

کے بعد جھینگے کھانے چھوڑ دیے کہ حنفی مذہب میں جھینگے کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ میں نے جاوید صاحب کو بتایا کہ ڈنر پہ یہ 'مکروہ تحریمی' خوب رغبت سے کھایا گیا۔ کھانے کے دوران میں ڈاکٹر منظور نے ایک بڑا دلچسپ تبصرہ کیا۔ دراصل امریکی پبلک افیئر آفیسر ریکس موسر نے اپنی تقریر میں علما کے تعلیمی اداروں کو مدد کی پیشکش کی تھی اور اس بات کا آغاز یہاں سے کیا تھا کہ میں کراچی یونیورسٹی کے شعبہ اسلامی علوم میں جب گیا تو وہاں کے چیئرمین نے، جو اس نشست میں بھی موجود تھے، ایک فوٹو اسٹیٹ مشین کی ضرورت کا اظہار کیا تھا۔ سفارت خانے نے یہ فوراً مہیا کر دی۔ اس صورت حال پر ڈاکٹر منظور احمد کا تبصرہ تھا:

'عزت نفس' فروختند و چہ ارزاں فروختند

ڈاؤ میڈیکل یونیورسٹی کی عمارت میں داخل ہوئے تو جاوید صاحب نے کنگ ایڈورڈ کالج لاہور سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو یتیم ادارہ لگتا ہے۔ استقبالیہ پر ذمہ داران نے ہمارا استقبال کیا اور ہمیں اس ہال میں لے گئے جہاں خطاب تھا۔ تاہم صاف نظر آتا تھا کہ پروگرام کا وقت پر شروع ہونے کا کوئی امکان نہیں اور ایسا ہی ہوا۔ پروگرام شروع ہوا تو جاوید صاحب نے دیے گئے ۳۰ منٹ کے مختصر وقت میں بہت جامع گفتگو کی جسے سامعین نے بیحد سراہا۔ بعد میں بھی یہاں کی ایک طالبہ سے میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے بتایا کہ طلبا و طالبات میں ایک عرصہ تک اس تقریر کا چرچا رہا۔

تقریر کا خلاصہ یہ تھا کہ اخلاقی احکام کی بنیاد چار چیزوں کی حرمت پر ہے۔ یعنی جان، مال، عزت و آبرو اور آزادی فکر۔ قرآن نے ان چاروں کو مقدس ٹھیرایا ہے۔ ان میں سے انسانی جان کی حرمت کے متعلق جاوید صاحب نے وضاحت کی کہ اسے کسی صورت حلال نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن (المائدہ ۵:۳۲) نے اس معاملے میں صرف دو استثنا بیان کیے ہیں۔ ایک جب کسی شخص نے دوسرے شخص کی جان لی ہو اور دوسرے فساد فی الارض کے جرم میں سزائے موت دی جا سکتی ہے۔ انسانی جان کے برعکس اللہ تعالیٰ نے انسانی ضروریات کے پیش نظر حیوانی جان لینے کی اجازت دی ہے (الانعام ۶:۱۱۸)۔ اسی اذن کی بنیاد پر ہم مویشیوں کا گوشت استعمال کرتے ہیں۔ تاہم اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر اس کا اذن حاصل کیا جائے تاکہ جان کا تقدس بہرحال ذہنوں میں باقی رہے۔

انھوں نے مزید کہا کہ قرآن (السجدہ ۳۲:۷-۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں کی تخلیق کا آغاز براہ راست مٹی سے ہوا اور پھر طویل عرصے بعد اس کی نسل تولید و تناسل کے عمل سے بڑھنے لگی۔ اللہ تعالیٰ نے اس عمل میں انسان

کے حیوانی قالب کوخوب سے خوب تر بنایا اور اس کے بعد نفخ روح کا عمل کیا گیا اور پھر عقل وشعور کی صلاحیتیں دے کر وہ انسان سامنے آیا جس کی نسلیں آج کرہ ارض کی حکمران ہیں۔ اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح سے پہلے انسان محض ایک حیوانی وجود تھا۔ اللہ تعالیٰ ٹھیک یہی عمل آج رحم مادر میں کرتے ہیں جس میں ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزر کر ایک بچہ اس دنیا میں آتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کی وضاحت میں بتایا کہ کم وبیش ۱۲۰ دن یا چار ماہ بعد وہ وقت آتا ہے کہ جب بچہ میں روح پھونکی جاتی ہے۔ اس سے قبل وہ بچہ محض ایک حیوانی قالب ہوتا ہے اور اسے وہ تقدس حاصل نہیں ہوتا جو ایک انسانی جان کو حاصل ہے۔ یعنی وہ تقدس جس کے بعد مذکورہ بالا دو صورتوں کے علاوہ کسی حال میں انسانی جان نہیں لی جاسکتی۔ اس طرح ہماری مذہبی تعلیمات ہمیں ٹھیک اس مقام پر لا کھڑا کرتی ہیں کہ جس میں فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ کونسا وقت ہے جس سے پہلے ڈاکٹر، کسی بھی معقول بنیاد پر، یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اسقاط حمل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی چار ماہ کی مدت کے اندر کسی معقول سبب سے مثلاً ماں کی صحت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اس عرصے کے بعد انسانی جان وجود میں آجاتی ہے جسے ہر حال میں تقدس حاصل ہوجاتا ہے۔

تقریر کے بعد ہم نے منتظمین ڈاکٹروں کے ہمراہ چائے پی۔ اس دوران میں تقریر سے متعلق گفتگو کی گئی۔ ایک سوال کے جواب میں جاوید صاحب نے وضاحت کی کہ قرآن میں بیان کردہ انسانی ارتقا اور ڈارون کے ارتقا میں فرق یہ ہے کہ ڈارون کے نزدیک انسان دیگر جانوروں کے ارتقا سے وجود میں آیا جبکہ قرآن کے مطابق ارتقا اسی نسل انسانی میں ہوا جو خصوصی طور پر تخلیق کی گئی تھی۔ گفتگو میں یہ بات سامنے آئی کہ اسقاط حمل میں کوئی واضح پالیسی نہ ہونے کے باعث ملک میں نہ صرف کثرت سے غیر قانونی اسقاط حمل ہو رہے ہیں بلکہ غیر مستند پیشہ ور لوگ بہت سا پیسہ لے کر بھی ایسی خواتین کی زندگی خطرے میں ڈال دیتے ہیں۔ پھر جو ڈاکٹر یہ کام کرتے ہیں وہ اسے مذہباً گناہ خیال کرتے ہیں۔ لیکن قرآن وحدیث کی بنیاد پر جو اصول جاوید صاحب نے پیش کیا اس پر ڈاکٹر صاحبان نے اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔

جاوید صاحب کی صحبت کا ہر لمحہ ہمارے لیے سیکھنے کے اعتبار سے بڑا قیمتی ہوتا ہے۔ جو کچھ مسائل اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں ہم ان کی آمد پر وہ ان سے دریافت کر لیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے استاد امام اصلاحی کے متعلق لکھا ہے کہ ان کی محفل میں صدیوں کے عقدے میں نے لمحوں میں کھلتے دیکھے۔ سو یہی حال جاوید صاحب کی صحبت کا ہوتا ہے کہ ذہن میں موجود گرہیں اور سوالات لمحہ بھر میں حل ہوجاتے ہیں۔ مجھے اس بات کا بخوبی احساس ہے اور میں علم کے

معاملے میں ہمیشہ اس قول کی پابندی کرتا ہوں کہ جیو اس طرح کہ گویا کل مرنا ہے اور سیکھو اس طرح کہ جیسے ہمیشہ جینا ہے۔ چنانچہ ہمیشہ کی طرح اس دفعہ بھی بہت سے سوالات میرے ذہن میں تھے۔

واپسی پر موقع غنیمت جان کر میں نے فساد فی الارض سے متعلق اپنا ایک سوال پیش کیا۔ جاوید صاحب نے کہا کہ شاطبی نے اس پر تفصیلی بحث کر کے بتایا ہے کہ فساد فی الارض اصلاً جان، مال اور آبرو کو نقصان پہنچانے کا نام ہے۔ اسی کو عام زبان میں بدامنی کہتے ہیں۔ انسانوں کی جان، مال اور آبرو کی اہمیت کے پیش نظر قرآن نے اس جرم پر موت کی سزا کا فیصلہ سنایا ہے۔ (المائدہ ۵:۳۲)

میرا دوسرا سوال مٹی سے انسان کی پیدائش کی نوعیت کے بارے میں تھا۔ انھوں نے فرمایا کہ آج بھی زندگی کی نسبتاً ابتدائی اشکال مٹی اور پانی کے امتزاج سے وجود میں آتی ہیں۔ ایسا ہی انسان کی خصوصی تخلیق کے وقت کیا گیا ہوگا۔ یہ جو لاکھوں سال پرانی انسان نما مخلوقات کے fossils دریافت ہوتے رہتے ہیں اگر یہ ٹھیک ہیں تو یہ انسان اور بندر کے بیچ کی کسی ارتقائی مخلوق کے باقیات نہیں بلکہ انسانی ارتقا کے ان مراحل کے نشان ہیں جب انسان میں روح نہیں پھونکی گئی تھی۔ میرا ایک اور سوال حیوانی جان کی حرمت کے بارے میں تھا کہ اسے بہر حال ایک درجے کا تقدس تو حاصل ہے، وہ کون کون سی بنیادیں ہیں جن پر حیوانات کی زندگی کا خاتمہ کیا جا سکتا ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ انسانی ضرورت جیسے گوشت اور کھال کے حصول کے لیے یا ایذا سے بچنے کے لیے جیسے سانپ، بچھو، مچھر وغیرہ کو ہلاک کرنا۔ میں نے پاؤں تلے آنے والے حشرات کا دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ جان بوجھ کر ان کو ہلاک نہ کیا جائے اضطرار یا بے خبری کی حالت میں امید ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف فرمائیں گے۔

گھر پہنچ کر بھی میرے سوالات کا سلسلہ جاری رہا۔ لباس سے متعلق میرے ایک سوال کے جواب میں انھوں نے کہا کہ لباس سے متعلق جو صراحت قرآن نے کی ہے وہ شرم گاہ کو ڈھاپنا ہے۔ اس معاملے میں کوئی کوتاہی کسی حال میں نہیں ہونی چاہیے۔ انھوں نے کہا خواتین کے معاملے میں قرآن حدودِ لباس کو نہیں بلکہ زیب و زینت کو زیر بحث لاتا ہے۔ قرآن جس چیز کی اصلاح کرنا چاہتا ہے وہ خواتین میں نمائشِ حسن کا جذبہ ہے۔ خوبصورت نظر آنے کی کوشش میں خواتین بالعموم بہت اہتمام کرتی ہیں۔ قرآن انھیں زینت اختیار کرنے سے تو نہیں روکتا البتہ مرد وزن کے اختلاط کے موقع پر اس کے اظہار پر ہر طرح سے پابندی لگاتا ہے۔ اس میں دو چیزوں کا استثنا البتہ دیا گیا ہے۔ ایک قریبی اعزہ کے لیے اظہار زینت کی اجازت اور دوسرے چہرے اور ہاتھ پر موجود زینتوں کے اظہار کا استثنا۔ خواتین پر جو چیز واضح کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ قرآن نے سہولت کے پیش نظر چھوٹ تو دی ہے مگر اس کی اصل

اسپرٹ یہی ہے کہ مردوزن کے اختلاط کے موقع پر وہ اظہار زینت سے منع کرتا ہے۔

جاوید صاحب کی گفتگو سے میرا ذہن اس معاملے میں مزید واضح ہوا۔اصل میں قرآن مردوزن کو باہمی اختلاط کے موقع پر ہر اس چیز سے روکتا ہے جوان میں صنفی جذبات پیدا کرسکتی ہے۔نبیوں کی تہذیب میں پلنے والی خواتین لباس کے بارے میں پہلے ہی محتاط ہوتی ہیں کہ عریانی کا کوئی عنصر پیدا نہ ہونے پائے۔ جہاں کوتاہی بالعموم ہوجاتی ہے، اورعرب کی اس معاشرت میں بھی ہوجاتی تھی ،قرآن نے انھی پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی ہے۔قرآنی احکام (النور۲۴: ۳۰-۳۱) کی اسپرٹ اگرایک مسلمان مرد یا خاتون پر واضح ہےتو وہ مردوزن کے اختلاط کے موقع پرایسا لباس یا وضع قطع اختیارنہیں کرسکتا جوصنفی جذبات ابھارے۔قرآن لباس کی تفصیل کواس لیے زیر بحث نہیں لایا کہ اس کا تعین اصلاً تمدن کرتا ہے جوتہذیبی روایات، جغرافیہ، آب و ہوا، ذرائع پیداواروغیرہ سے متاثر ہوتا ہے۔قرآن ایک ابدی کتاب ہے جو ہرفرد، زمانہ، علاقے اورتہذیب کے لیے رہنمائی ہے۔اس حیثیت میں اس نے ایک کم ازکم حدمقرر کی اوراپنے مقاصد کوکھول کر بیان کردیا۔کچھ ضابطہ کے احکام دے دیے۔اس کے بعد انسان اپنے حالات اورسہولت کے اعتبار سے جولباس چاہیں اختیار کرلیں۔یہی بات جاوید صاحب نے اس طرح کہی تھی کہ تمدن سہولت پسند ہوتا ہے۔جوقارئین مردوزن کے اختلاط کے احکام کی تفصیل جاننا چاہتے ہیں وہ جاوید صاحب کی میزان کے باب قانون معاشرت میں اس کا مطالعہ کرسکتے ہیں۔نیز راقم نے بھی مغربی تہذیب کی یلغار کے پس منظرمیں لکھے گئے اپنے ایک کتابچے ’’تہذیبوں کا تصادم‘‘ میں ان چیزوں کوموضوعِ بحث بنایا ہے۔ دلچسپی رکھنے والےلوگ وہاں تفصیلات دیکھ سکتے ہیں۔

میرا ایک سوال بیٹیوں کی وراثت کے بارے میں تھا کہ جس میں انھیں پورا ترکہ نہیں ملتا۔جاوید صاحب نے کہا کہ ایسی صورت میں وراثت میں سے نصف یا ایک تہائی اس لیے چھوڑا گیا ہے کہ یہ قریبی مرداعزہ کو ملے۔کیونکہ کسی شخص کے بیٹے نہ ہوں اورصرف بیٹیاں ہوں تو ایسے والدین کی آخری عمرکی ذمہ داری لوٹ کر ان لوگوں پر آتی ہے۔باتوں باتوں میں مہنگی رہائش کا ذکرنکل آیا تو جاوید صاحب نے بتایا کہ ان کے پاس ساری زندگی اپنا مکان نہیں رہا۔ اب ان کی بیگم نے اپنی بچت سے شہر سے بہت دور ایک پلاٹ لیا۔اس پر جاوید صاحب نے ان سے ہنس کرکہا کہ آپ نے ۲۰ سال پیسے بچا کر ایک پلاٹ لیا۔اب اتنے ہی سال اس کی تعمیر کے لیے پیسے جمع کرنے ہوں گے۔معاشرے میں ارتکاز دولت سے متعلق میرے ایک سوال پر وہ کہنے لگے کہ اس کا نتیجہ اس کے سوااورکچھ نہ نکلے گا کہ معاشرہ کرمنل ہوجائے گا۔محروم طبقات جرائم کا ارتکاب کرکے معاشرے کا امن وسکون غارت کردیں گے۔

پچھلی دفعہ جاوید صاحب کی کراچی آمد کا ایک سوال تھا جو ابھی تک تشنہ تھا یعنی اسلام کا مفہوم کیا ہے۔ بہت سے لوگ اسے امن کے معنوں میں بیان کرتے ہیں۔ جاوید صاحب یہ کہہ کر اس کی تردید کر چکے تھے کہ اسلام کے معنی سر تسلیم خم کرنے، خود کو رب کے حوالے کرنے کے ہیں نہ کہ امن کے۔ مگر قرآن کے مطالعہ کے دوران قرآن کی وہ آیت سامنے آئی کہ اُدۡخُلُوۡا فِی السِّلۡمِ کَآفَّۃً (البقرہ ۲:۲۰۸) اس کی وضاحت میں اکثر علماء یہی بیان کرتے ہیں کہ السِّلۡمِ سے مراد یہاں اسلام ہے۔ جبکہ سِلۡم کا ایک مفہوم امن و صلح بھی بیان کیا جاتا ہے اس لیے یہ آیت اسلام کو امن کے مفہوم میں پیش کرنے کے لیے بے تکلف بیان کی جاتی ہے۔ جاوید صاحب کے کہنے پر امام اللغۃ زمخشری کی کشاف دیکھی تو اندازہ ہوا کہ سِلۡمِ کے معنی اصلاً اطاعت کے ہیں۔ اس آیت میں یہی اس سے مراد ہے۔ جن لوگوں نے یہاں سِلۡمِ سے مراد اسلام لیا ہے غالباً ان کے پیش نظر یہی ہوگا کہ اسلام کا مفہوم خود کو رب کے حوالے کرنا ہے اور اطاعت اس کا بنیادی عنصر ہے۔ اس لیے انھوں نے اطاعت کو اسلام کے معنی میں لے لیا۔ لفظ سِلۡمِ حرکات کی تبدیلی یعنی سَلَمَ اور سَلۡمِ کے طور پر حرب کی ضد یعنی صلح و امن کے لیے قرآن میں بعض دوسری جگہ استعمال ہوا ہے لیکن یہاں سِلۡمِ سے صلح و امن مراد لینے کی گنجائش نہ سیاق کلام میں ہے نہ لغت میں۔

شام کے وقت ڈاکٹر فرخ ابدالی صاحب ملاقات کے لیے تشریف لائے۔ ان کے ساتھ طویل نشست میں متنوع موضوعات پر گفتگو ہوئی۔ اپنے کام کی نوعیت بیان کرتے ہوئے جاوید صاحب نے کہا کہ میں نے جو کام کیا ہے وہ تحقیق کے بعد ایک نقطۂ نظر پیش کرنے کا کام ہے۔ اس تحقیقی کام کو موثر بنانے کے لیے دو مزید کام کرنے ضروری ہیں۔ ایک تقابلی مطالعے کا کام جس میں میرے نقطۂ نظر اور دیگر نقطہ ہائے نظر کے دلائل، ان میں اختلاف اور اتفاق کی بنیادیں پیش کی جائیں۔ جبکہ دوسرا کام وہ داعیانہ لٹریچر تیار کرنا ہے جو عام لوگوں کی سطح پر آ کر اس تحقیقی کام کا ابلاغ کرے۔ دوران گفتگو میں ایک مغربی ملک کی پاکستان میں دلچسپی کا ذکر نکل آیا تو جاوید صاحب نے کہا کہ اسے پاکستان کی تعمیر سے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کی اصل دلچسپی اپنے مفادات سے ہے۔ وہ ایک سپر پاور ہے اور دنیا اس کی رعایا ہے۔ اس رعایا میں میں وہ مختلف اقدامات کرتا رہتا ہے۔ ایک زمانے میں اسے ہمارے معاشرے میں جہادی نقطۂ نظر کے فروغ سے بڑی دلچسپی تھی اور اب اس کی بیخ کنی کرنے سے بڑی دلچسپی ہے۔

اس مغربی ملک کا ذکر پچھلے روز ہونے والی علماء کی اس ملاقات سے شروع ہوا تھا جس میں میں بھی شریک تھا۔ جاوید صاحب کا کہنا تھا کہ یہ اس کی طرف سے اپنی رعایا کے خیالات کو جاننے کی ایک کوشش تھی۔ علماء کو مالی مدد کی پیشکش پر انھوں نے اپنا ایک دلچسپ واقعہ سنایا۔ لاہور میں ایک مغربی سفارت کار جاوید صاحب سے ملنے آئے۔

ملاقات کے اختتام پر انھوں نے جاوید صاحب سے دریافت کیا کہ وہ ان کے لیے کیا کر سکتا ہے۔ اس پر جاوید صاحب نے انھیں فاتح عالم سکندر اعظم کا ایک قصہ سنایا کہ سکندر ایک جگہ سے گزرا جہاں مشہور فلسفی دیو جانس کلبی بیٹھے دھوپ تاپ رہے تھے۔ اس نے بڑی عقیدت کے ساتھ ان سے پوچھا کہ میں آپ کے لیے کیا کر سکتا ہوں انھوں نے جواب میں کہا کہ مہربانی کر کے دھوپ چھوڑ دیجیے۔ واقعہ بیان کر کے جاوید صاحب نے سفارت کار سے کہا میں آپ کی پیشکش کے جواب میں یہی عرض کرتا ہوں کہ دھوپ چھوڑ دیجیے۔ اس پر وہ بہت دیر تک ہنستا رہا۔ گفتگو کا سلسلہ ابھی جاری تھا مگر میرے درسِ قرآن کا وقت ہو گیا تھا اس لیے میں اجازت لے کر رخصت ہو گیا۔

اگلا دن ہفتہ ۱۸ دسمبر کا تھا۔ صبح سوا آٹھ بجے CBEC کے ڈاکٹر عامر جعفری کی دعوت پر Organ Transplantation کے موضوع پر ان کے ادارے میں جاوید صاحب کا خطاب تھا۔ ان کا ادارہ عارضی طور پر SIUT یعنی Sindh Institute of Urology and Transprantation کی عمارت میں کام کر رہا ہے۔ یہ ادارہ ڈاکٹر ادیب رضوی کے زیر نگرانی کام کر رہا ہے جہاں گردوں کے مریضوں کا مفت علاج ہوتا ہے۔ ہم وہاں پہنچے تو ڈاکٹر عامر جعفری نے استقبال کیا۔ تقریر کا وقت ہو گیا تھا مگر ڈاکٹر ادیب رضوی بااصرار جاوید صاحب کو اپنے کمرے میں لے گئے اور اپنے ادارے کا تفصیلی تعارف کرایا۔ انھوں نے بتایا کہ کسی مریض میں گردوں کی منتقلی ایک بہت مہنگا عمل ہے اور اس کے بعد بھی ساری زندگی مریض کی نگہداشت کرنی پڑتی ہے جس پر کافی خرچہ آتا ہے مگر ان کا ادارہ یہ سارے اخراجات خود برداشت کرتا ہے۔

کچھ گفتگو کے بعد ادارے کے وسیع آڈیٹوریم میں جہاں طب کے پیشے سے متعلق افراد کی ایک بڑی تعداد موجود تھی جاوید صاحب کی تقریر شروع ہوئی۔ محدود وقت میں جاوید صاحب نے اپنی بات اس طرح بیان کی کہ عام طور پر علماء تین وجوہات کی بنا پر اعضاء کی پیوندکاری کے مخالف ہیں۔ اول یہ کہ انسان کی جان اللہ کی امانت اور اسی کی ملکیت ہے جس میں کسی قسم کے تصرف کا اسے اختیار نہیں۔ دوم اعضاء کی پیوندکاری انسانی لاشوں کے مثلہ کے برابر ہے۔ سوم اس عمل کی اجازت دی گئی تو ایک ایک کر کے مردہ جسم کے تمام اعضاء نکال لیے جائیں گے تو دفنانے کے لیے آخر میں کچھ نہ بچے گا۔ جاوید صاحب نے ایک ایک کر کے ان تمام دلائل کا تجزیہ کیا۔ پہلے کے جواب میں انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ توبہ میں بیان کیا ہے کہ اس نے مومنوں سے ان کی جان و مال کو خرید لیا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ مسلمانوں کی جان ہی کا نہیں ان کے مال کا بھی اصل مالک ہے۔ مگر انسان نہ صرف اس مال میں تصرف کرتا ہے بلکہ اگر اس تصرف سے اللہ کے بندوں کو نفع ہو تو یہ بہترین عمل شمار کیا جاتا ہے۔ خود قرآن نے انسانوں کی بھلائی میں

انفاق کا حکم دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مال میں تصرف کی اجازت دی ہے تو جان میں کیوں نہیں۔ اس لیے اگر ایک انسان اپنا ایک گردہ دے کر دوسرے انسان کی زندگی بچا سکتا ہے اور ڈاکٹر یہ رائے دیتے ہیں کہ اس عمل سے پہلے انسان کی زندگی کو بھی کوئی خطرہ نہیں تو اسے ایثار کا بہترین عمل خیال کرنا چاہیے نہ کہ حرمت کا فتویٰ دینا چاہیے۔ دوسرے استدلال کے جواب میں جاوید صاحب نے فرمایا کہ مثلہ کا انحصار نیت پر ہے۔ ہر شخص یہ جانتا ہے کہ لاش کا پوسٹ مارٹم یا اعضا کی پیوند کاری کے لیے مردہ جسم کے ساتھ جو کیا جاتا ہے اس میں کسی کے سان وگمان میں بھی مردہ کی بے حرمتی کی نیت نہیں ہوتی۔ جبکہ مثلہ کرنے والے کی اصل نیت وارادہ مردے کی بے حرمتی کرنا اور اپنے غضب کی آگ کو ٹھنڈا کرنا ہوتا ہے۔ اس لیے دونوں کو یکساں عمل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

آخری استدلال کے بارے میں جاوید صاحب کا موقف تھا کہ مردے کو دفن کرنے کا حکم میت کے احترام میں دیا گیا ہے۔ بہت سے حالات، مثلاً شہادت وغیرہ، میں مرنے والے کے جسم کا بیشتر حصہ تلف ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بچے ہوئے اعضا کی تدفین کر دی جاتی ہے اور اس بات کو ہدف تنقید نہیں بنایا جاتا کہ شہادت کا یہ عمل غلط ہے کیونکہ اس کے نتیجے میں دفنانے کے لیے کچھ نہ بچے گا۔ لہٰذا جس اصول کی بنیاد پر شہید ہونے والے کے نامکمل جسم کی تدفین کی جاتی ہے اسی اصول کی بنیاد پر اعضا کے عطیہ دے کر دوسروں کی جان بچانے والے کی تدفین بھی کی جائے گی۔

جاوید صاحب کے بیان کردہ ان دلائل کے علاوہ ایک اور دلیل بھی پیش کی جاتی ہے۔ یہ دلیل چونکہ بہت کمزور ہے غالباً اس لیے جاوید صاحب نے اس کا تذکرہ نہیں کیا مگر بعض بڑے اہل علم کی طرف سے یہ بات پیش کی جاتی ہے اس لیے اس کا ذکر بھی ناموزوں نہیں ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب بعض روایات کو بنیاد بنا کر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مردہ کو ایذا دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ اسے زندگی میں اذیت دی جائے۔ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لیے کہ مرنے کے بعد جسم انسانی کو اگر اذیت پہنچتی ہے تو سب سے بڑھ کر یہ اذیت خود قدرت کی طرف سے دی جاتی ہے جب قبر میں اس کا جسم اور اعضا انتہائی تکلیف دہ طریقے سے گل سڑ کر برباد ہو جاتے ہیں۔ انسان کا اصل وجود جسے قرآن پاک نفس اور عوام الناس روح کہتے ہیں، اس کی موت کے ساتھ ایک دوسرے عالم میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ انسان کے ساتھ جو معاملہ بھی ہوتا ہے وہ اصل میں اس کے نفس یا روح کے ساتھ ہو رہا ہوتا ہے نہ کہ قبر میں موجود اس کے جسم کے ساتھ۔ قیامت کے دن اس نفس کو ایک نیا قالب دے کر اٹھایا جائے گا اور یقیناً اُس وقت اس کا جسم اسے ملنے والی نعمت اور عذاب کا معیار بن جائے گا۔ رہا احادیث کا معاملہ تو ان میں اصل تعلیم احترام میت سے متعلق ہے تا کہ لوگ اپنا مردہ بھائی کی نعش یا اس کی قبر کے متعلق بے پروا نہ ہوں۔

جاوید صاحب کی تقریر کے بعد سوالات ہوئے جس کے بعد تواضع کے لیے ڈاکٹر ادیب صاحب کے کمرے میں ہمیں لے جایا گیا۔ جبکہ حاضرین کے لیے اسی منزل پر واقع ٹیرس پر چائے وغیرہ کا اہتمام تھا۔ میں ڈاکٹر عامر جعفری کی تلاش میں وہاں گیا تو حاضرین کو تقریر سے متعلق گفتگو کرتے سنا۔ وہ سب اپنی انتہائی پسندیدگی کا اظہار کر رہے تھے۔ دراصل ہمارے اہل علم عقل عام کی بعض چیزوں کو خلافِ مذہب قرار دے تو دیتے ہیں مگر ان کے پاس قرآن سنت کی کوئی واضح نص ہوتی ہے نہ معقول دلائل۔ سوالات کے دوران میں، اسی پس منظر کے تحت، یہ بات پوچھی گئی تھی کہ ہمارے اہل علم کن بنیادوں پر ایسی آراء قائم کر لیتے ہیں۔ اس کے جواب میں جاوید صاحب نے کہا تھا کہ یہ دراصل قرآن وسنت سے براہِ راست استفادہ کے بجائے صدیوں میں بننے والے قانونی ذہن کا نتیجہ ہے۔ یہ ذہن قرآن وسنت اور عقل عام کی بنیاد پر فیصلے نہیں کرتا بلکہ ان فقہی اصولوں کو بنیاد بناتا ہے جو کبھی بھی اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس ابدی ہدایت کی جگہ نہیں لے سکتے جو ہر دور میں قابل عمل ہے۔ قانونی ذہن کیا ہوتا ہے اس کی وضاحت میں جاوید صاحب نے جسٹس کیانی کا وہ مشہور جملہ حاضرین کو سنایا تھا جو انصاف کی دہائی دینے والے ایک وکیل سے انھوں نے کہا تھا کہ ہم انصاف نہیں دیتے، قانون دیتے ہیں۔

میں کمرے میں واپس پہنچا تو ڈاکٹر ادیب رضوی جاوید صاحب سے محو گفتگو تھے۔ تھوڑی دیر میں ڈاکٹر عامر جعفری اور ڈاکٹر رفعت معظم بھی تشریف لے آئیں۔ اس وقت یہ سوال زیر بحث تھا کہ کسی شخص کی موت کا اعلان کس وقت کیا جائے گا۔ ڈاکٹر ادیب رضوی بتانے لگے کہ ایک وقت تھا کہ جب نبض کے رک جانے پر ڈاکٹر موت کا اعلان کر دیتے تھے مگر اب برین ڈیتھ Brain Death موت کا معیار بن گئی ہے۔ یعنی اب یہ ممکن ہو چکا ہے کہ کسی مریض کے مختلف نظاموں مثلاً دوران خون وغیرہ کو مشینوں کے ذریعے سے غیر معینہ مدت کے لیے برقرار رکھا جا سکے۔ لہٰذا ڈاکٹر ان نظاموں کے بجائے ذہن کے کام کرنے کے عمل کو موت کا معیار بناتے ہیں۔ یعنی جب ذہن اور مرکزی اعصابی نظام اپنا کام کرنا چھوڑ دیں تو ڈاکٹر اسے موت سے تعبیر کرتے ہیں۔

ڈاکٹر ادیب رضوی مریضوں کو انتظار کرانے کے سخت خلاف ہیں۔ اسی لیے ان کا تمام اسٹاف جاوید صاحب کی تقریر سننے کے بعد اپنے ڈیوٹی پر چلا گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے مریض بھی ان کے منتظر تھے اس لیے وہ جاوید صاحب سے معذرت کر کے رخصت ہو گئے۔ ان کے جانے کے بعد ڈاکٹر رفعت معظم نے امریکہ میں پیش آنے والے ایک واقعہ کی روداد سنائی جس میں ایک خاتون کے انتقال کے بعد ان کے شوہر اور والدین کے درمیان ایک ایسا تنازع پیدا ہو گیا جو صرف دور جدید میں ممکن ہے...... اور آنے والے دنوں میں شاید ہمیں بھی ایسی ہی صورت حال درپیش ہو۔ ہوا

یوں کہ خاتون انتقال کے وقت چار مہینے کی حاملہ تھیں۔ ڈاکٹروں کا کہنا تھا کہ اگر مشینوں کے ذریعے سے ان کے جسم کے نظاموں کو چلایا جائے تو چھ ماہ کا عرصہ پورا ہونے پر ایک صحت مند بچے کی ولادت آپریشن سے عین ممکن ہے۔ شوہر اس مصنوعی زندگی کے حق میں جبکہ والدین اس کے سخت خلاف تھے۔ چنانچہ اس پر عدالت میں مقدمہ ہو گیا۔

جاوید صاحب کا نقطۂ نظر تھا کہ اس معاملے میں شوہر کا حق زیادہ ہے۔ میں نے یہ رائے دی کہ مسئلہ والدین یا شوہر کا نہیں بلکہ اس بچہ کا ہے جو ماں کے پیٹ میں پل رہا ہے۔ اگر وہ چار ماہ کا ہو گیا ہے تو حدیث کے مطابق اس کا حیوانی وجود نفخ روح کے بعد ایک انسانی وجود میں بدل گیا ہے جسے ہر قیمت پر بچانے کی کوشش کی جانی چاہیے چاہے والدین پر یہ بات گراں گزرے۔ جاوید صاحب نے میری اس رائے کی تائید کی۔

(باقی)

www.ghamidi.net Copyright © 2009 All Rights Reserved

ڈاکٹر غطریف شہباز ندوی

فکر اسلامی کا ارتقا اور مولانا امین احسن اصلاحی

(۱۹۰۳۔۱۹۹۷)

[''نقطۂ نظر'' کے زیر عنوان شائع ہونے والے مضامین ان کے فاضل مصنفین کی اپنی تحقیق پر مبنی ہوتے ہیں، ان سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

انیسویں اور بیسویں صدی کے اہل علم میں بھی چند لوگ ایسے ہیں جنھوں نے اجتہادی فکر سے کام لیا ہے۔ ان میں قرآنیات کے باب میں مولانا حمید الدین فراہیؒ ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں، مولاناؒ نے قرآنیات پر انتہائی ٹھوس اور جوہری کام کیا ہے۔ انھیں کے ارشد تلامذہ میں مولانا امین احسن اصلاحی بھی تھے، جنھوں نے اپنے استاذ کی قرآنی فکر کا ایک وافر حصہ پایا تھا، اور جلالت علمی کے ساتھ اس فکر کی شرح وتفصیل کی۔ فکر اسلامی کے میدان میں برصغیر ایک نمایاں مقام رکھتا ہے، جس میں فکر اسلامی کی تطہیر اور احیاء کے سلسلہ میں مکتبہ فراہی کا حصہ بہت بنیادی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی اس مکتبہ فکر کے گل سرسبد اور سب سے بڑے شارح تھے، انھوں نے فکر اسلامی کی متوازن شرح وتعبیر کی ہے، چنانچہ بحیثیت ایک اسلامی مفکر بھی وہ ایک بلند مرتبہ رکھتے ہیں۔ مولانا عہد حاضر کے ایک نابغہ فکر تھے۔ ان کا اصل میدان قرآنیات تھا، تاہم ایک لمبے عرصہ تک جماعت اسلامی کے ساتھ منسلک رہنے کی وجہ سے وہ اس میدان پر پوری طرح توجہ نہیں دے سکے تھے۔ جماعت سے علیحدگی کے بعد انھوں نے اپنے اصل میدان کی طرف رخ کیا، اور تدبر قرآن، مبادی تدبر قرآن، تدبر حدیث، مبادی تدبر حدیث جیسے ممتاز علمی وفکری کارنامے یادگار چھوڑے، جن کا فکر اسلامی کی تجدید وارتقاء میں ایک نمایاں حصہ ہے۔ ان کی ہر بات اور ہر تحقیق

سے اتفاق کرنا ضروری نہیں، مسئلہ رجم اور اس ضمن میں بعض صحابہؓ وصحابیاتؓ کی شان میں ان کے قلم نے لغزش کی ہے۔ ان کی اس طرح کی رایوں کا علمی طور پر جائزہ لینا چاہیے اور اہل علم یہ کام کر بھی رہے ہیں۔

تدبر قرآن

مولانا اصلاحی کی یہ تفسیر ان کی چالیس سال کی کوششوں، غوروفکر اور تدبر کا نتیجہ ہے، جس میں اصل بنیاد صرف کتاب وسنت کو بنایا گیا ہے۔ جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں کہ:

> ''کتاب وسنت کے سوا میں کسی چیز کو حجت نہیں سمجھتا، اور غور و تدبر میرے نزدیک انسانی فضائل میں سب سے برتر اور سب سے اعلیٰ فضیلت ہے''۔[1]

فکر اسلامی کی بنیاد کتاب وسنت ہیں، اور یہی دونوں مولانا کے علمی جہاد وتحقیق اور غوروفکر کا اصل محور ومرکز ہیں۔ اس لحاظ سے تدبر قرآن فکر اسلامی کے پورے سرمایہ میں ایک نہایت بنیادی اضافہ ہے، تدبر قرآن کو لکھنے کے لیے انھوں نے کس قدر محنت کی ہے، عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس کی تیاری میں کسی طرح خرچ کیا ہے اور کس قدر جان کاہی کا ثبوت دیا ہے اس کی تصویر ان کے بلیغ قلم نے یوں کھینچ دی ہے کہ:

> ''میں نے قرآن حکیم کی ایک ایک سورہ پر ڈیرے ڈالے ہیں، ایک ایک آیت پر فکری مراقبہ کیا ہے''۔[2]

واقعہ یہ ہے کہ ان کے گہر بار قلم نے مکتبہ فراہی کی کما حقہ ترجمانی اور سلفیت حقہ کا عہد جدید میں علمی اظہار کیا ہے، ان کی تفسیری خصوصیات پر قلم اٹھانا تو ماہرین تفسیر کا کام ہے کہ ان کے امتیازات گوناگوں ہیں، لیکن ایک ادنیٰ طالب علم کی حیثیت سے راقم کے نزدیک ان کی چند خصوصیات ایسی ہیں جو انھیں دوسرے ہم عصر مفسرین سے ممتاز کرتی ہیں۔

خصوصیت

۱؎ ملاحظہ ہو صفحہ ۸ دیباچہ تدبر قرآن جلد اول طبع تاج کمپنی دہلی۔

۲؎ صفحہ ۱۴ مقدمہ تدبر قرآن جلد اول۔

www.ghamidi.net Copyright © 2009 All Rights Reserved

ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان کی پوری تفسیر میں اجتہادی شان نمایاں ہے، عہد جدید میں لکھی گئی تفسیروں میں سید رشید رضاؒ کی المنار ابوالکلام آزادؒ کی ترجمان القرآن اور علامہ ازھر میرٹھیؒ کی مفتاح القرآن

اس معاملہ میں بعض اعتبارات سے تدبر سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ان تفسیروں کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ سب اجتھادی فکر کے داعی ہیں، جہاں تک صاحب تدبر کی بات ہے تو اپنی طباعی، دقیقہ رسی اور عربیت کے شناور ہونے کے باعث ان کی سطر سطر انفرادیت لیے ہوئے ہے، انھوں نے اپنے استاذ مولانا فراہی کی فکر وبصیرت سے بھرپور استفادہ کیا ہے، اور تفسیر میں جابجا اس کا اعتراف بھی کیا ہے، تاہم وہ ان کے بھی مقلد محض نہیں ہیں بلکہ بعض اوقات ان سے بھی اختلاف کرتے نظر آتے ہیں۳۔

ان کی دوسری خصوصیت ان کا علمی اعتماد اور جرأت اظہار ہے، ... وہ دوسرے مفسرین سے پوری صراحت کے ساتھ اختلاف کا اظہار کرتے ہیں، اور پوری قوت سے اپنی بات پیش کرتے اور دلائل دیتے ہیں، البتہ یہی انتہا درجہ کا اعتماد کہیں کہیں ادعائی رخ بھی اختیار کر لیتا ہے۔

تیسری اہم یہ ہے کہ وہ تفسیر میں جابجا نماز کی اہمیت، دین میں اس کے مقام ومرتبہ نیز اس کے فلسفہ پر بڑے اہتمام سے روشنی ڈالتے ہیں، اور توازن واعتدال کو اپنے ہاتھ سے جانے نہیں دیتے، اور وسائل ومقاصد کے مابین فرق، اور اہمیت وتعلق کو نہایت خوبی واعتماد کے ساتھ بیان کرتے ہیں مثلاً سورہ بقرہ آیت نمبر۸۳ کے تحت (نماز وزکوٰۃ کے سلسلہ میں) لکھتے ہیں:

> ''اوپر اللہ ہی کی عبادت کرنے نیز اعزا واقرباء اور مساکین ویتامی کے ساتھ حسن سلوک کی ہدایت کی گئی ہے، اقامت صلاۃ اور ایتائے زکوٰۃ سے ان تمام نیکیوں کی شیرازہ بندی ہوتی ہے، اسی وجہ سے اجزاء کے ذکر کے ساتھ ان اصولی چیزوں کا بھی ذکر کر دیا ہے جس سے آپ سے آپ یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ اگر نماز قائم کرو گے اور زکوٰۃ دیتے رہو گے تو تمہارے لیے اوپر بیان کی ہوئی نیکیوں کا انجام دینا بھی آسان رہے گا۔ اور نماز وزکوٰۃ کو ضائع کر دو گے تو پھر سب کچھ ضائع کو بیٹھو گے'' (تدبر قرآن صفحہ ۲۶۵ جلد اول تاج کمپنی دہلی)

چوتھی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ دینی حقائق صبر وصلاۃ اور زکوٰۃ، صوم وحج، توحید اور بر وقسط

www.ghamidi.net Copyright © 2006 All Rights Reserved

وغیرہ کے باہمی ربط و تعلق کی وضاحت کرتے جاتے ہیں جس سے ان کی حقیقت معلوم ہونے کے ساتھ ہی دین اور اس کے اساسات و واجبات کا پورا سلسلہ بھی باہم مربوط ہو کر قاری کے سامنے آجاتا ہے۔ مثلاً صلاۃ و اقامت صلاۃ کی بحث صفحہ ۹۱ تا صفحہ ۹۳ جلد اول اور نماز زکوۃ اور صبر کے باہمی تعلق پر بحث، صفحہ ۱۹۷ تا ۱۹۹ دیکھی جاسکتی ہے۔

ان کا ایک نمایاں وصف ان کے وہ گہرے اشارات ہیں جن سے نہ صرف یہ کہ نفس دین کو سمجھنے کی راہ کھلتی ہے بلکہ تفقہ فی الدین کا مذاق بھی پیدا ہوتا ہے اور دین کی روح اور اس کی حقیقت تک رسائی ہوتی ہے، کتاب وسنت کے بہت سے سربستہ راز کھلتے اور بہت سے حقائق سے پردہ اٹھتا ہے مثال کے طور پر عبادت، رب اور دین کا اصل مفہوم کیا ہے (صفحہ ۵۵ تا ۵۷) اور اسلام کی بنیادی نیکیاں کیا ہیں (صفحہ ۱۰۴) نیز یہ کہ دین کی اصل جذبہ شکر ہے نہ کہ جذبہ خوف (صفحہ ۶۴ تا ۶۵ تدبر جلد اول) اس کے بہترین نمونے ہیں۔

تزکیہ نفس

تزکیہ نفس قرآن کے نقطہ نظر سے انبیاء کی بعثت کا اصل مقصد ہے، اس کے وسائل و ذرائع تلاوت آیات، تعلیم کتاب وحکمت ہیں۔ اسی کی عملی جدوجہد کو دعوت دین یا اقامت دین کی جدوجہد کہتے ہیں، جن کا انتہائی ہدف یہ ہوتا ہے کہ ایک با اختیار آزاد مسلم معاشرہ وجود میں آجائے اور اس پر دین مکمل طور پر نافذ ہوجائے۔ اسی طرح تزکیہ نفس انفرادی و اجتماعی زندگی کے

۳؎ مثلاً سورہ نمل کے علاوہ، قرآن میں آیت بسم اللہ کی جگہ مسئلہ، کہ اس میں ایک مذہب فقہائے مدینہ، بصرہ اور شام اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے، جس کی رو سے آیت بسم اللہ قرآن کی کسی سورہ کا جز نہیں اور نہ ہی مستقل آیت ہے، دوسری رائے مکہ و کوفہ فقہاء و قراء اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ہے، جو اسے ہر سورۃ کی ایک آیت قرار دیتے ہیں، مولانا فراہی مؤالذکر مذہب کی طرف مائل ہیں، جبکہ مولانا اصلاحی کا رجحان فقہائے مدینہ کی رائے ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ملاحظہ ہو صفحہ ۴۹ تدبر قرآن جلد اول، اسی طرح آیت کریمہ استعینو باالصبر و الصلوٰۃ کی تشریح میں مولانا نے اپنے استاذ سے تھوڑا سا مختلف نقطہ نظر اختیار کیا ہے، ملاحظہ ہو صفحہ ۲۰۱ تدبر قرآن جلد اول نیز حاشیہ۔

تمام پہلوؤں کو محیط ہے، لیکن تزکیہ کے تعلق سے معاشرہ میں مختلف، متضاد اور اکثر اوقات میں منحرف رجحانات رائج ہیں،

صوفیاء اور ان کے زیر اثر طبقات کے ہاں ارادت، افتراق شریعت وطریقت اور فنا فی الشیخ کے مختلف خیالات ونظریات کے مابین اس کی اصل حقیقت گم ہوگئی، بیسویں صدی کی بعض اسلامی تحریکات میں سیاسی مظاہر زیادہ اعتبار پاگئے، اور اس طرح دین کی ایک اہم حقیقت نظروں سے اوجھل ہوگئی۔

مولانا اصلاحی کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے تزکیہ نفس پر قلم اٹھایا، اور اس کی اساس خالصتاً کتاب وسنت کو بنایا، اور ثابت کیا کہ وہ صرف انفرادی زندگی کے لیے نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کو بھی محیط ہے، نیز شریعت وطریقت جدا نہیں بلکہ ایک ہی چیز کے دو رخ ہیں، اور دونوں ہی مطلوب ہیں۔ انھوں نے روایتی خانقاہیت کی غلطیوں کو واضح کیا، روحانیت و دین داری کے مروجہ تصورات پر کھلی تنقید کی، اور علم تزکیہ کی تدوین کے سلسلہ میں ایک بنیادی کام کر دیا، جس پر مزید کام کر کے اس کی تکمیل کی جاسکتی ہے۔[۴]

تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ فرد اور خدا کے تعلق (تعلق باللہ) کی ضروری بحث مولانا سے نظر انداز ہوگئی ہے۔

www.ghamidi.net Copyright © 2009 All Rights Reserved

دعوت دین اور اس کا طریقہ کار

دعوت دین کے سلسلہ میں بھی مختلف ومتضاد رویے پائے جاتے رہے ہیں، ماضی کی تاریخ میں بھی اس تعلق سے کسی قدر غموض وابہام پایا جاتا تھا، یہی وجہ ہے کہ حدیث، فقہ وسیرت کی کتابوں میں دعوت وتبلیغ دین کے عنوان پر الگ سے ابواب نہیں ملتے، بلکہ غزوات وسرایا کے ذیل ہی میں اس کچھ بات آجاتی ہے جو بہت تشنہ ہوتی ہے اور جدید ذہن کو اپیل نہیں کرتی۔، اور اس سے یہ چیز بھی واضح نہیں ہو پاتی کہ دعوت میں قتال کا مرحلہ کب آتا ہے، اتمام حجت کی شکل کیا بنتی، اہل کفر سے قتال کو عقلاً کس طرح Justify کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد قدیم اسلامی لٹریچر میں

---

[۴] اسی سلسلہ میں مولانا کی کتاب تزکیہ نفس (دو جلد) علم تزکیہ کی نمایندہ کتاب ہے۔ نیز ملاحظہ ہو مقدمہ کتاب، نیز صفحہ ۵۶ جزء اول

ایک مکتبہ فکر فقہاء کا ہے، جس کی رو سے اہل اسلام اور اہل کفر کے مابین اصل نسبت محاربہ کی ہے، چنانچہ فقہ حنفی کی معروف کتاب ہدایہ کا جزئیہ ہے، قتال الکفار واجب وان لم یبدؤونا اسی سے ملتی جلتی بات ابن القیمؒ نے زادالمعاد میں جہاد کی فہرست کے مراحل پر بحث کرتے ہوئے لکھی ہے، جس میں مشہور حدیث امرت ان اقاتل الناس حتی یشھدوا ان الاالٰہ الااللہ سے استدلال کرتے ہوئے جہاد ہجوم کو اہل اسلام پر فرض قرار دیا ہے۔

متاخرین فقہاء کے ہاں روح دین اور حکمت شریعت پر توجہ کم، بے لچک قانونیت، ظاہر پرستی اور فقہی موشگافیاں غالب ہیں۔ یہ خوش آیند ہے کہ معاصر فقہاء اور اہل فکر اس سلسلہ میں اجتہاد کررہے ہیں۔ حال ہی میں فقیہ العصر علامہ یوسف القرضاوی نے جہاد و دعوت کے موضوع پر عصری اسلوب میں ایک نہایت جامع کتاب فقہ الجہاد لکھی ہے جو آج عالم عرب میں موضوع بحث بنی ہوئی ہے۔ (ملاحظہ ہو انٹرنیٹ پر قرضاوی کی سائٹ)

اس کے بالمقابل دوسرا نقطۂ نظر صوفیاء کا تھا، جن کے ہاں مخاطب کی رعایت، انسان دوستی و خدمت خلق کے فلسفہ کے باعث کفر واسلام کے مابین امتیاز بھی ختم سا ہوگیا تھا، بعض اوقات انھوں نے مقامی تصورات ورسوم کو بھی وسیلہ تبلیغ کے طور پر اختیار کرلیا۔ بلاشبہ محقق صوفیا، ہمیشہ ان غالی خیالات کی تردید کرتے رہے، لیکن ان کے اکثر طبقات وسلاسل پر یہی رجحانات غالب رہے۔ جس میں وحدت الوجود کے فلسفہ نے توحید و شرک کے مابین سارے فاصلے ہی ختم کردئے۔ دور جدید میں تصوف کے زیر اثر حلقوں میں ایک اور فلسفہ نمودار ہوا، جس کی ترجمانی برصغیر میں تبلیغی جماعت کا پیٹرن کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان عوام پر اصلاح وتبلیغ کے اس فکر کے گہرے اثرات پڑے ہیں تاہم اس کا یہ پہلو بہت کھٹکتا ہے کہ اس میں نہی عن المنکر کے پہلو کو مکمل طور پر فراموش کرکے امر بالمعروف اور بشارت کے پہلو پر زور صرف کیا جاتا ہے، اور احادیث فضائل سے خاص طور پر مدد لی جاتی ہے۔ دوسری طرف اسلام کی نشأۃ ثانیہ کی بعض علم بردار تحریکوں نے حکومت الٰہیہ کے قیام کو اپنا ہدف ٹھہرا کر دعوت کا آغاز کیا، اور اسی کے فریم میں رکھ کر انھوں نے دین کی مجموعی تعبیر بھی کی۔[5]

---

[5] ہدایہ نیز فتح القدیر و عالمگیری، بحوالہ دارالاسلام اور دارالحرب عبدالعلیم اصلاحی صفحہ ۸۔۹ مکتبہ الاقصی۔

اسی افراط وتفریط کے مابین مولانا اصلاحی مرحوم نے دعوت دین اوراس کے طریقہ کار پرقلم اٹھایا،

اورقرآنی نقطہ ٔنظر سے دعوت دین کامکمل فلسفہ مرتب کردیا،مولانا کی یہ کتاب اس موضوع پر شاہ کارکا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ دعوت اسلامی کے فلسفہ پرتحریکات اسلامیہ کے پورے لٹریچر میں اس جیسی کوئی کتاب موجودنہیں ہے۔۶؎ عالم اسلام کی دوسری زبانوں میں بھی اس کے ترجمہ کی ضرورت ہے،اگرچہ آج اس کے بعض مباحث پرنظرثانی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

دین وسیاست کے مابین ربط وتعلق کی نشاندہی بھی ایک دشوارگزارعمل ہے،اس کی نزاکت کی وجہ سے اچھے اچھے اذہان کہیں سے کہیں نکل گئے ہیں،اسی سلسلہ میں تعبیر کی ایک انتہا تو وہ ہے جس میں دین کوقریب قریب اسٹیٹ کے معنی میں لیا گیا ہے،جس کے ترجمان مولانا مودودیؒ ہیں جو بیسویں صدی کے سب سے بڑے اسلامی متکلم اورعمرانی مفکر سمجھے جاتے ہیں،۷؎اس کے ردعمل میں ایک دوسری انتہاوہ ہے جواس وقت ''علم جدید کے چیلنج'' جیسی فکری اور ''تعبیر کی غلطی'' جیسی ناقدانہ کتاب کے مصنف مولاناوحیدالدین خاں کے یہاں پائی جارہی ہے کہ اب ان کے یہاں دین کی اجتماعی تعلیمات کوثانوی درجہ دینے کی کوشش نمایاں طور پرنظرآتی ہے۔۸؎

اس سلسلہ میں مولانا اصلاحیؒ کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے اس پرخطروادی کو بہت اعتدال کے

۶؎ دعوت کے موضوع پراخوان المسلو ن اوردوسری تحریکات کےلٹریچراورمولانا کی اس کتاب کا تقابل کیا جائےتواس کی اہمیت زیادہ وضاحت کےساتھ سامنےآجاتی ہے۔

۷؎ قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں (باب دین) خطبات اور اسلامی سیاست میں بھی یہ موقف دہرایا گیاہے۔

۸؎ اسی رجحان کےاولین نقوش الرسالہ کے بہت سے مضامین میں سامنےآئے،اس کے بعداس رجحان میں اضافہ ہوتا گیااوراب تووہ اپنی انتہا کوپہنچ چکا ہے۔

۹؎ اس کااندازہ اس سے کیاجاسکتا ہے کہ جماعت کی فکری Terminology میں اقامت دین کی قرآنی اصطلاح کا اضافہ مولانا نے ہی کیا ہے، جسے حکومت الٰہیہ کی جگہ پراختیار کرلیا گیا۔اگرچہ راقم کواس اصطلاح کوقرآنی وشرعی اصطلاح ماننے میں تامل ہے۔

ساتھ طے کیا ہے، ان کی تحریروں بالخصوص ''دعوت دین اور اس کا طریقہ کار'' نیز ''اسلامی ریاست'' اور ''تفہیم دین'' میں ان کا یہ وصف بہت نمایاں ہے، حتیٰ کہ جب وہ جماعت اسلامی کے ساتھ منسلک تھے اس وقت بھی انھوں نظم جماعت کی پابندی کے باوجود اپنی فکری اصالت کو برقرار رکھا، یہاں تک کہ اس وقت جماعت کے فکری اعتدال میں بھی ان کا بہت کچھ رول رہا،۹

لیکن تقسیم ملک کے بعد جب جماعت اسلامی پاکستان نے یکا یک چھلانگ لگا کر انتخابی سیاست میں اترنے کا فیصلہ کرلیا اور عملاً اپنے طریقہ کار میں تبدیلی کرلی تو اس وقت مولانا اس سے بددل ہوگئے اور ان پر یہ بات منکشف ہوگئی کہ یہ فکر کسی نہ کسی موڑ پر توازن اور اصالت کھو بیٹھا ہے۔ واضح رہے کہ یہاں دراصل مولانا اصلاحیؒ ہی کی رائے کا خلاصہ کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں کوئی حتمی بات نہیں کی جاسکتی اس موضوع پر بحث و تمحیص کا سلسلہ جاری ہے، البتہ مقالہ نگار کو مولانا اصلاحی کا نقطۂ نظر راجح معلوم ہوتا ہے۔

عقاید و کلامیات کے موضوع پر ایک پورا مکتبہ موجود ہے، اس فن کے تعلق سے ابن خلدون لکھتے ہیں:

> ''علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ عقلی دلائل سے ایمانی عقائد پر حجت قائم کی جاتی ہے، اور اعتقادات میں اہل سنت واسلاف کے مذہب سے روگردانی کرکے باطل نظریات رکھنے والوں کی تردید کی جاتی ہے، اور ان ایمانی عقاید کا مرکزی نقطہ توحید ہے،''۱۰

اس پورے ذخیرہ میں جو چیز سب سے زیادہ کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی چھاپ اصلاً منطقی ہے، اور وہ یونانی برھانیات پر قائم ہے اس میں قرآنی طرز استدلال کو اختیار نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا قدیم علم کلام اپنی تمام تر افادیت کے باوجود صرف چند فروعی مباحث اور مسئلہ صفات الٰہی کے بارے میں دوراز کار موشگافیوں تک محصور ہو کر رہ گیا ہے، وہ سائنٹیفک اور جدید عقلیات کا جواب نہیں دے سکتا، واقعہ یہ ہے کہ یہ علم کلام اصلا چند منحرف اسلامی فرقوں، معتزلہ، جہمیہ، قدریہ جبریہ اور روافض نیز شعوبی وزندیقی تحریکوں کے ردعمل کے طور پر ظہور میں آیا تھا، لہٰذا الحادی فکر کے مقابلہ میں وہ کوئی ٹھوس علم کلام نہیں ہے۔ مولانا اصلاحی کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے

---

۱۰ ملاحظہ ہو ابن خلدون ۲۶۔۴۶۵۔

خالصتاً قرآنی استدلالات کے ذریعہ توحید وشرک کے فلسفوں پر روشنی ڈالی ہے اور اس طرح ایک قرآنی علم کلام کی بنا رکھی ، بلا شبہ وہ عہد جدید کے ایک قرآنی متکلم ہیں، تاہم اس سلسلہ میں اور مولانا وحیدالدین خاں کی شاہکار کتاب ''علم جدید کے چیلنج'' کے اسلوب میں مزید کام کرنے اور اسے بڑھانے کی ضرورت ہے۔[۱۱]

حدیث کے ذخیرہ پر روایت و درایت دونوں ہی لحاظ سے کام کرنے کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے۔ لیکن غلطی سے یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اسناد اور روایت کے لحاظ سے حدیث کی تحقیق مکمل ہو چکی ہے، اب صرف احادیث کی عملی تطبیق وتوجیہ کی ضرورت ہے، حالانکہ دیگر کتب کی تو بات ہی کیا خود بخاری ومسلم میں کتنی ہی کمزور وسقیم روایتیں موجود ہیں، اور اہل تحقیق نے ان کی نشاندہی کی ہے،[۱۲] اس کا مطلب یہ ہے کہ اصول حدیث پر کام کرنے اور بحث وتحقیق کے نئے موازین کی ضرورت باقی ہے۔ اس احساس کے تحت ہی مولانا نے مبادی تدبر حدیث کے عنوان سے بعض نئے قواعد واصول قرآن وسنت اور فقہاء متقدمین کے اشارات سے مستنبط کیے ہیں، اس سلسلہ میں ان کے بعض تفردات سے یقیناً اختلاف کیا جا سکتا ہے تاہم یہ کام اپنی جگہ پر اہم اور اہل علم کی توجہ اور غور وفکر کا مستحق ہے۔

---

۱۱ اس کی نمایندہ کتابیں حقیقت توحید، حقیقت شرک، حقیقت تقویٰ، حقیقت نماز اور فلسفہ کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں ہیں۔

۱۲ اس سلسلہ کی اہم ترین کوششیں علامہ شبیر احمد ازہر میرٹھی کی کتاب ''صحیح بخاری کا ایک تحقیقی مطالعہ'' ہے۔ کتاب دو حصوں میں ہے اور پہلا حصہ طبع ہو چکا ہے جس میں مؤلف نے ان حدیثوں سے بحث کی ہے جو ان کی تحقیق میں بالکل غلط ہیں، مولانا میرٹھیؒ ہی کی ایک دوسری علمی وتحقیقی کاوش بخاری کی شرح تحفۃ القاری ہے۔ جسکی تکمیل تو ہو چکی لیکن ہنوز طباعت اور نشر اشاعت کی نوبت نہیں آسکی، اور جس میں انھوں نے پورے ذخیرہ حدیث پر ایک گہری تحقیقی وتنقیدی نظر ڈالی ہے، نیز دیکھیں مولانا عمر احمد عثمانی کی کتاب فقہ القرآن اول۔ علامہ ازہر میرٹھی قرآنیات کے ساتھ ہی علوم حدیث پر زبردست نظر رکھتے ہیں اور اس طرح وہ خود ایک مکمل مکتب فکر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فکر اسلامی کا غلبہ اور اس کی نشو ونما جہاد (دعوت) واجتہاد سے جڑا ہوا ہے، کہ یہ دونوں اس کے ارتقاء کے ناگزیر عناصر ہیں۔ دورزوال میں امت کے اندر اجتہادی فکر سب سے زیادہ متاثر ہوئی، اس کا جتنا فقدان ہوتا گیا اتنی ہی تیزی سے اسلامی زندگی کے ہر شعبہ میں تنزل وانحطاط کی ہمہ گیری بڑھ گئی کتاب وسنت سے براہ راست استفادہ معلوم ہوگیا، ارباب افتاء وقضاء نے بعد کے فقہاء پر کلی اعتماد کر کے فقہ اسلامی کو جمود آشنا کر دیا، اور اس کا براہ راست رابطہ کتاب وسنت سے کاٹ دیا گیا۔ کتاب وسنت عملاً مقاصد کے بجائے فقہ کے وسائل ہو کر رہ گئے، اور زندگی کے ہر میدان میں امت عقلی جمود اور فکری تعطل کا شکار ہو کر رہ گئی۔ جبکہ کتاب وسنت میں اجتہاد کی بڑی اہمیت بتائی گئی تھی یہی وہ سرچشمہ تھا جس سے امتی زندگی کے سوتے پھوٹتے تھے، اور اسی کے ذریعہ امت ایک مسرت آمیز نشاط سے ہم کنار ہو سکتی تھی۔ حتیٰ کہ اس کے لیے شریعت نے غلطی کا رسک بھی گوارا کیا تھا، اور غلط کرنے پر بھی مجتھد کے لیے ایک اجر کی بشارت دی تھی، چنانچہ صاف طور پر کہا گیا تھا: اذا قضی الحاکم فاجتھدتم اصاب فله اجران، واذا قضی الحاکم فاجتھدتم اخطأ فله اجر واحد[۱۳] لیکن اس واضح نص کے علی الرغم دور زوال میں اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا، اور تفسیر حدیث وفقہ ہر چیز میں متاخرین یا متقدمین کی اندھی تقلید اور اقوال سلف کے نقل در نقل کرنے کا رواج پڑ گیا، نتیجہ کتنی ہی غلط وموضوع روایات کا چلن عام ہوگیا، کتنی ہی آیات واحادیث کے صحیح مفہوم پر پردہ پڑ گیا، کتنی ہی نئی چیزیں دین میں داخل کر لی گئیں، اور شخصیت مسلم مجموعی طور پر مضمحل ہو کر رہ گئی، اس تاریک صورتحال میں مولانا اصلاحی ان چند لوگوں میں سے ہیں جن کے سرمایہ علم وتحقیق سے غور فکر کے نئے آفاق کھلتے ہیں اور اجتہادی فکر پیدا ہوتی ہے، ان کا کام بجائے خود ایک بڑا اجتہادی عمل ہے، اس سلسلہ میں کم از کم برصغیر کی حد تک چند ہی نام ایسے ہوں گے جو اس معاملہ میں ان کے شریک وسہیم ہوں، جو اختلاف طبائع، تفاوت مراتب اور اختلاف فکر واسلوب کے ساتھ اسی راہ کے رہبر ہیں، اور اسی مبارک قافلہ کے ارکان ہیں۔

کسی بھی فکر کی کامیابی کی ضمانت اس میں ہے کہ وقت کے علمی معیار پر اسی کے علمی وفکری شارحین کا تسلسل برقرار رہے، مکتبہ فراہی کا یہ امتیاز ہے کہ اس کی ترجمانی وقت کی جلیل القدر علمی شخصیات کرتی رہی ہیں جس میں سب سے بڑا حصہ خود مولانا اصلاحی کا ہے، اس کے ساتھ ہی ان

کی ایک بڑی کامیابی یہ بھی ہے کہ اپنے فکر کی ترجمانی وشرح کے لیے اپنے تلامذہ کی ایک ایسی ٹیم تیار کر دی، جو دور حاضر کے اعلیٰ علمی معیار پر اس فکر کی توضیح وترجمانی کر رہی ہے، مستقبل میں ایسے ہی افراد امت کی نشاۃ ثانیہ کے خواب کو تعبیر دے سکتے ہیں۔[۱۴]

---

[۱۳] بخاری کتاب الاعتصام عن عمرو بن العاص، ومسلم کتاب الاقضیۃ، حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حاکم فیصلہ کرنے میں اجتہاد سے کام لے اور صحیح بات تک پہنچ جائے تو اس کو دوہرا اجر ملے گا، ایک اس کے اجتہاد کرنے کا، دوسرے درستگی تک پہنچ جانے کا۔ لیکن اگر اجتہاد کرنے میں غلطی کر جائے تو اسے اکہرا اجر ملے گا، مطلب یہ ہے کہ اجتہاد ہر حال میں مطلوب ہے گرچہ کہ غلطی کا امکان ہو۔

[۱۴] مولانا اصلاحیؒ کے تلامذہ میں ڈاکٹر خالد مسعود اور جاوید احمد غامدی قابل ذکر ہیں، جو جدید تحقیقی وعلمی معیار پر کام کر رہے ہیں، ان کے علاوہ بھی پاکستان میں ان کے اور بھی فیض یافتگان ہیں، ہندوستان میں آپ کے تلامذہ ومستفیدین ان کے علاوہ ہے۔

طالب محسن

کردار کا جائزہ

ہمیں بالعموم لوگوں سے تضاد کا تجربہ ہوتا ہے۔ ایک آدمی انسانی آزادی کا علم بردار ہے، لیکن خود اس کے رویے میں ہمیں آمریت نظر آتی ہے۔ کوئی انسانی ہمدردی کی باتیں کرتا ہے، لیکن ہمیں اس میں شقاوت کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ کسی کے نزدیک علمی آزادی ایک بنیادی قدر ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اختلاف کرنے پر وہی آگ بگولا ہو جاتا ہے۔ کوئی درویش ہونے کا مدعی ہے، لیکن اسی میں ہمیں دنیا کی محبت کے آثار نظر آتے ہیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہے۔ کیا سب منافق ہیں۔ ہر ایک قول وفعل کے تضاد میں مبتلا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ہر انسان ایک شخصیت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ انسان کے اندر کچھ طاقت ور جبلتیں ہیں۔ یہ تو ہر انسان کا مشترک اثاثہ ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہر شخص شکل وصورت ہی کی طرح صلاحیت اور مزاج میں بھی دوسرے سے مختلف ہے۔ پھر اس کی شخصیت جس طرح تعمیر ہوئی ہے کچھ عادتیں اس کا مستقل حصہ بن چکی ہیں۔ پھر اس کا ایک علمی وجود ہے۔ ہر انسان اپنی استعداد کے مطابق صحیح خیالات کا ادراک کرتا اور انھیں اپنی آراء کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک تیسری چیز بھی ہے اور وہ کسی عمل، ردعمل یا رویے کے سامنے آنے کے خارجی اسباب ہیں۔ خارجی اسباب بھی اپنے ظہور کے دو پہلو رکھتے ہیں: ایک پہلو تو وہ ہے جو وہ شخص خود سمجھتا ہے اور دوسرا پہلو وہ ہے جس کو کوئی دوسرا دیکھ رہا ہے۔ کوئی بھی شخص کوئی بھی عمل یا رویہ انھی تینوں چیزوں کے تحت اختیار کرتا ہے۔ کبھی صحت فکر غالب آتی ہے، کبھی مزاج اور عادت یا جبلت غلبہ پا لیتی ہے اور کبھی خارجی اسباب آدمی کو بہا لے جاتے ہیں یا کم تر رویہ اختیار کرنے کا عذر بن جاتے ہیں۔

ہم اگر اپنے گردوپیش کے افراد کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بالعموم ہر فرد نیک نیتی سے خیر پر رہنا چاہتا ہے اس کے باوجود اس سے ناانصافیاں، کوتاہیاں یا مذہبی لفظ اختیار کریں تو گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کی صلاحیت سب سے بڑھ کر دی ہے، وہ حالات مزاج اور عادات، سب کا مقابلہ کر سکتا اور صحیح عمل کرنے کے لیے ضروری قدرت رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو انسان کو جس آزمایش میں ڈالا گیا ہے، وہ باطل ہو جاتی ہے۔ مراد یہ کہ جزا و سزا کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی۔

ہم ہر فرد کے کردار کا جائزہ لیتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ جائزہ لیتے ہوئے ہم ان سارے پہلوؤں کو ملحوظ نہیں رکھتے جن سے ہر انسان دوچار ہے۔ کسی شخص کے کسی ایک موقع یا چند مواقع پر کسی غلطی کا ارتکاب کرنے کو ہم اس کی شخصیت کا عنوان بنا دیتے ہیں۔ جبکہ حقیقت اس کے برعکس یہ ہوتی ہے کہ وہ کئی مواقع پر اسی غلطی کے ارتکاب سے بچا ہوتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اسی طرح غلطی بھی کرتا اور غلطی کرنے سے اپنے آپ کو بچاتا بھی ہے۔ فیصلہ کسی ایک صحیح عمل یا غلط عمل سے نہیں ہونا چاہیے، بلکہ بحیثیت مجموعی دیکھنا چاہیے کہ غلطی سے بچنے کا تناسب کسی شخص میں کیا ہے۔ اسی طرح غلطی کے ارتکاب کے مواقع کا بھی جائزہ لے کر دیکھنا چاہیے کہ اس طرح کی داخلی اور خارجی صورت حال میں کوئی شخص کتنا معذور ہو سکتا ہے۔

اس طرح جائزہ لینے ہی کی صورت میں ہم کسی شخص کے بارے میں بہتر رائے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر ہم انسان کی جبلت کے تقاضوں، اس کے مزاج اور صلاحیت کی محدودیتوں، اس کی عادات اور تربیت کی کارفرمائیوں اور حالات کی جبر آزمائیوں کو نظر انداز کر کے اس کا جائزہ لیں گے تو ہم اس کی اس جدوجہد کی قدر نہیں کر پائیں گے جو اس نے انھی عوامل کی موجودگی میں متعدد مواقع پر خیر پر رہنے میں کی ہے۔

ہم آزادی کے علم بردار ہونے کے باوجود جبریت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ہم ہمدرد ہوتے ہیں، لیکن ہم سے شقاوت اور ظلم صادر ہوتا ہے۔ ہم پوری نیت رکھتے ہیں کہ دوسرے کو فکر و عمل کی آزادی دیں، لیکن پھر بھی ہم کئی موقعوں پر اس پر عمل نہیں کر پاتے۔ ہم میں سے کوئی بالکلیہ خطا سے مبرا نہیں ہو سکتا ہے۔ ہماری جدوجہد یہ ہے کہ ہم زیادہ سے زیادہ خیر پر رہیں۔ جس شخص کے بارے میں ہم رائے قائم کر رہے ہیں، اس کے ہاں جو چیز غالب ہے رائے اس کے مطابق ہونی چاہیے۔ کسی موقع یا چند مواقع پر غلطی کا ارتکاب قول و فعل کا تضاد نہیں ہے۔